



Francis J. Morrissey.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

Cum commentariis R.D.P. THOMÆ DE VIO CAJETANI Cardinalis

EDITIO NOVISSIMA

Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta
commendataque a S. S. Leone PP. XIII.

TOMUS QUARTUS

DE VERITATE XXI-XXIX. — OPUSCULUM DE ENTE ET ESSENTIA
CUM ENARRATIONE CARDINALIS DE VIO CAJETANI.

IN LIBRARIIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI

PARISIIS, 6, VIA DICTA CASSETTE et VIA DICTA DE LILLE, 51

BARRI-DUCIS VIA DICTA DE LA BANQUE, 36 | **FRIBURGI HELV.** VIA DICTA GRAND'RUE, 13 | **BURDIGALÆ** PLATEA DICTA PEY-BERLAND, 30

TRAJECTI AD MOSAM

1883

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE VERITATE

QUÆSTIO XXI

DE BONO

(In sex articulos divisa.)

Primo, utrum bonum addat aliquid supra ens; 2° utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; 3° utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum; 4° utrum omnia sint bona bonitate prima; 5°. utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; 6° utrum bonum creaturæ sit in modo, specie, et ordine, ut dicit Augustinus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum bonum aliquid supra ens addat.* (I part., quæst. v, art. 1.)

Quæstio est de bono; et primo quæritur, utrum bonum aliquid addat supra ens; et videtur quod sic. Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

2. Præterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et cum bonum secundum rationem distinguatur ab ente; oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens indivisionem; quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo positionem addit super ens; et ita videtur quod aliquid realiter addit.

3. Sed dicendum, quod addit respectum ad finem. — Sed contra, secundum hoc, bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno prædica-

mento determinato ; quod est contra Philosophum in I Ethic., ubi ponit bonum in omnibus generibus

4. Præterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in IV cap. de div. Nomin., bonum est diffusivum sui esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum sui. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditæ ad essentiam; et sic bonum addit aliquid super ens.

5. Præterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici, tanto major in rebus differentia invenitur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

6. Præterea, accidentalia addunt realiter supra essentiam. Sed bonitas est rei creatæ accidentalis; alias non posset bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid super ens realiter.

7. Præterea, omne illud quod dicitur per informationem alicujus, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur se ipso. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commentario in lib. de Causis. Ergo bonum addit aliquid super ens.

8. Sed dicendum, quod bonum determinat ens secundum rationem. — Sed contra, aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, sequetur quod illa ratio sit cassa et vana ; si autem aliquid respondet in re, habetur propositum, quod bonum aliquid addat realiter supra ens.

9. Præterea, relatio specificatur secundum illud ad quod dicitur. Sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo bonum addit realiter supra ens.

10. Præterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter; scilicet ipsam hominis proprietatem, quæ est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit super ens.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (I de doctrin. Christ., cap. XXXII), quod *inquantum Deus est bonus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus.* Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione. Probatio mediæ. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum; quia hoc ipso

quod est a bono, bonum est, ut patet per Boetium in lib. de Hebdom. (in lib. *An omne quod est, bonum sit,* a med.). Ergo nec intellectus potest intelligere.

Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quæ sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal; non quidem ita quod sit in homine alia res quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est; sed cum dicimus talpam cæcam, non fit per hoc additum aliqua contractio (1).

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturæ est quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non aliquod (2) accidens, vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis; sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens : cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethic. (cap. VI.); et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum : si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna; oportet quod omne illud nomen vel sit syno-

(1) *Al.* contradictio. — (2) *Al.* non quod aliquod etc.

nymum enti; quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in V Metaphys. (text. xx), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit : sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili : scientia enim dependet a scibili, sed non e converso : unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum : dicitur enim scibile referri, secundum Philosophum (lib. VI Metaph., text. vii), non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum; et ita est in omnibus aliis quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare : scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa : et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum ; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura : et per hunc modum est perfectivum bonum ; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphys. (com. viii). Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit in I Ethic. (in princip.), quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid

bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum; vel natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans et significans.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut in aliis generibus causarum, habitudo secundæ causæ dependet ex habitudine causæ primæ; primæ vero causæ habitudo non dependet ex aliquo alio; ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex se ipso; et inde est quod essentia Dei, quæ est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturæ posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem; uno modo scilicet inquantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causæ finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, inquantum scilicet essentia creaturæ non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in lib. de Hebdom.

AD SECUNDUM dicendum, quod non solum negatio dicitur id quod est rationis tantum, sed quædam relatio, ut dictum est, in corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

AD QUARTUM dicendum, quod *diffundere*, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cujuscumque causæ, sicut influere et facere, et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, et non causæ agentis; tum quia efficiens, inquantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

AD QUINTUM dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse

unum in Deo secundum rem. Uno modo ex parte ejus in quo sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia; non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quæ sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur secundum rem differre. Alio modo ex ipsa ratione eorum quæ dicuntur esse unum realiter; et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essentiale, et quoddam accidentale; et eodem modo amittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

Ad septimum dicendum, quod ex habitudine prædicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens determinare vel informare.

Ad octavum dicendum, quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia ejus quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis.

Ad nonum dicendum, quod quamvis *bonum* dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis; tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quæ est præter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

Primum vero quod in contrarium objicitur, concedimus; quia bonum, secundum quod bonum, non addit aliquid secundum rem supra ens.

Secundum vero probat quod nec secundum rationem; ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus : et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono; quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

ARTICULUS II. — *Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.*

Secundo quæritur, utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; et videtur quod non. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit (lib. IX Met., cap. VI), *ultra orbem lunæ non est malum;* videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

2. Præterea, quæcumque sic se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in IV cap. de divin. Nomin. dicit Commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens; extendit enim se ad non entia, quæ per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Præterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cujus apprehensio est delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem; materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens est bonum.

4. Præterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III Metaph. (text. IV). Ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Præterea, in lib. de Causis dicitur (propos. IV), quod prima rerum creatarum est esse. Sed secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. de prior.), prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum; et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Præterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

7. Præterea, privatio, secundum Philosophum in IV Metaph., dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum; alias malum, cujus ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Præterea, secundum Boetium in lib. de Hebd., *propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus.* Sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua et sua justitia. Ergo eadem ratione, omnia quæ sunt a Deo, essent sapientia et justitia; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contra, nihil tendit nisi in suum simile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit lib. de Hebdom. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.

Præterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed

omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quæ finem participant; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Phys. (text. LXXXI). Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in III de Consolat. (prosa XI, vers. fin.): *Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quæ sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem.* Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse; ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex prædictis, art. præc., patet; impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non tamen oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. de opp., a med.). Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per prædicationem, sed per causalitatem, inquantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quæ sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causæ exemplaris, quæ quidem causa non se extendit nisi ad ea quæ actu esse participant.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, et bona in potentia et non in actu.

Ad quartum dicendum, quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineæ vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim cum abstractione; non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, art. præc., quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineæ vel munero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea et numerus bona sint.

Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi quem objectio tangit; sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur aliquis homo bonus et inquantum est justus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundæ bonum dividit ens.

Ad septimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturæ, sed solummodo ens rationis; et sic est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium (loc. cit.), bono deesse non potest.

Ad octavum dicendum, quod secundum Boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed justum dicitur esse ratione alicujus suæ actionis. Esse autem in omnia quæ a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod justitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua justitia sit sua bonitas; tamen in creaturis est aliud agere, et aliud esse; unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur; et quibus utrumque communicatur, non est idem in eis agere quod esse; unde homines qui sunt boni et justi, sunt quidem boni inquantum sunt; non autem justi inquantum sunt, sed inquantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia, et aliis hujusmodi. Vel dicendum secundum eumdem, quod justum et sapiens et alia hujusmodi sunt quædam specialia bona, cum sint quædam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectæ, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quæ a Deo perfectionem recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita Deo convenit

esse bonum, et omnibus creaturis; sed habere hanc bonitatem quæ est sapientia vel quæ est justitia, non oportet quod sit omnibus commune; sed quædam Deo tantum conveniunt, ut æternitas et omnipotentia; quædam vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et justitia, et alia hujusmodi.

ARTICULUS III. — *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.* — (I part., quæst. XIV. art. 4.)

Tertio quæritur, utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum; et videtur quod sic. Illud enim quod est in rebus, est prius quam id quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in VI Metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Præterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid inquantum est in se perfectum, verum autem inquantum est perfectivum alterius. Ergo bonum est prius quam verum.

3. Præterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior causa formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Præterea, particulare bonum posterius est quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in VI Ethic. Ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem quam verum.

5. Præterea, bonum habet rationem finis. Finis autem est prius in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

1. Sed contra, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter præcedit affectum. Ergo et verum bonum.

2. Præterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum; quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

Respondeo dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est (in argum. *Sed contra*), habent rationem perfectivorum, sive perfectionem. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum præsupponit verum,

verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quæ possunt aliquod ens percipere in se ipsis vel in se ipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in se ipso; et hujusmodi sunt solum ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt : cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est; et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum; scilicet in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero : ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res est perfectibilis bono.

Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectivi, sicut prius, in corp. art., dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam; unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, inquantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam objectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

AD QUINTUM dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his quæ sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsæ sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum est, quod cum dicitur, Finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde æquivoce accipitur utrobique.

AD PRIMUM quod in contrarium dicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed inquantum habet esse; unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

ARTICULUS IV. — *Utrum omnia sint bona prima bonitate.*
(I part., quæst. VI, art. 4.)

Quarto quæritur, utrum omnia sint bona bonitate prima; et videtur quod sic. Quia secundum Boetium in lib. de Hebdom. (a med.), *Si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem bona.* Intellecta autem in Deo bonitate, sequitur omnia alia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicendum, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate Dei formaliter. — Sed contra, quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhærens, sed per illud quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhærente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluit, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (loc. cit.). Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Præterea, Augustinus dicit, VIII de Trinit. (cap. III, parum a princ.) : *Bonum est hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

4. Præterea, cum omnis creatura sit bona; aut est bona

aliqua bonitate sibi inhærente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhærente; cum illa bonitas sit quædam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima; hæc enim est ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod se ipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quæstio remanet de illa : aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile; aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem, quæ est se ipsa bona; et hæc est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit bonitate prima.

5. Præterea, secundum Avicennam, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo sunt omnia bona bonitate prima.

6. Præterea, quod non potest in minus, non potest in majus. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum : ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum non est bonitas creata.

7. Præterea, secundum Hilarium (lib. III de Trin., non procul a princ.), esse est proprium Deo. Sed proprium est quod uni soli convenit. Ergo nullum est aliud nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona inquantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso divino esse quod est ejus bonitas.

8. Præterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem; alias bonitas prima esset composita. Sed verum est omnia esse bona bonitate. Ergo verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam, secundum rationem et non secundum rem. — Sed contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est talis ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo, si addit aliquid secundum rationem, addet secundum rem, quod est impossibile, et sic nec secundum rationem addit; et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta.

Sed contra, omnia sunt bona inquantum sunt entia; quia, secundum Augustinum, inquantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate.

Præterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis; bonitas autem prima est invertibilis. Ergo creatura non dicetur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili.

Sed bonitas prima, cum sit infinita, non potest esse proportionata creaturæ, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, secundum Augustinum, VIII de Trinit., cap. III, omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

Præterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis, secundum quod est una, vera et bona; et sic bonum pertinet ad vestigium. Sed vestigium et partes ejus sunt aliquid creatum. Ergo creatura est bona bonitate creata.

Præterea, bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem ejus cujus est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quædam, cum omne esse sit forma. Ergo creaturæ non sunt bonæ bonitate prima formaliter.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui posuerunt.

Quidam enim, frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi, in II Phys. (text. x.), cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiæ vero ratio est in potentia esse; efficiens vero et forma effecti idem sunt specie, inquantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta: sed quælibet est ei similitudo quædam; et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod Plato (apud Arist., I Met., text. VI) ea quæ possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi præter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et hujusmodi hominibus; ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse

intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum ; unde ponebat ipsum esse separatum præter omnia bona particularia : et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur ; ut patet per Philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni : quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia ; nam ipsa idea boni est aliquod bonum : et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates et Plato ; sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo ; dicebant enim, quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur, Homo est bonus ; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur, Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina ; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata ; quia particulares bonitates creatæ sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem. Sed hæc opinio a Philosopho improbatur multipliciter : tum ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatæ, ut probatur multipliciter in VII Metaph. (text. XLVI) ; tum etiam suppositis ideis, quia specialiter ista ratio non habet locum in bono ; quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur una idea secundum Platonem ; per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethic. (cap. VI). Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere ; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis ; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturæ non essent bonæ nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur a divina bonitate ; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

AD SECUNDUM dicendum, quod dupliciter denominatur

aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani secundum quod de urina prædicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhærente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa; sicut si aer dicatur lucens a sole; non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa opposito aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, inquantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ sicut forma inhærente.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio concreti de abstracto, ut dicatur, Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium, II cap. de divinis Nominibus; sed in formis generalibus hujusmodi prædicatio recipitur; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et hujusmodi; oportet quod hæc de quolibet apprehenso prædicentur eadem ratione qua ens; unde dicimus : Essentia est una et bona, similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere, Albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum, et alia hujusmodi, quæ de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas : aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut cæcitas.

Et ideo cum dicimus, Essentia est ens, si procedatur sic : ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate, vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate sicut est in Deo.

Ad quintum dicendum, quod similiter distinguendum est de veritate ; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhærente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adæquatione sive commensuratione consistit; denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna; et per hunc modum intelligit Avicenna omnia esse vera veritate prima, inquantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel præscivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse quod se ipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quælibet forma inesse potest; et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tanquam principium formale.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, inquantum ratione suæ immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturæ dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem ejus quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturæ. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum.

Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Commentator in lib. de Causis, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus recipere

additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura (1); sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quæ est bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

ARTICULUS V. — *Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.* — (I part., quæst. VI, art. 3.)

Quinto quæritur, utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; et videtur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei essentiale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum. Ergo creatura est bona per essentiam.

2. Præterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum: quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius, art. 2, ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam. Ergo est bona per suam essentiam.

3. Præterea, quidquid convenit alicui inquantum hujusmodi, est ei essentiale. Sed bonum convenit creaturæ inquantum est; quia, sicut dicit Augustinus (lib. I de doctr. christian., cap. XXXII), *Inquantum sumus, boni sumus*. Ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Præterea, cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhærens, ut ostensum est; aut erit forma substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis : aliquando sine ea creatura esse poterit; quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma, vel est essentia rei, vel pars essentiæ. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Præterea, secundum Boetium in lib. de Hebdom. (a med.), creaturæ sunt bonæ inquantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bona.

6. Præterea, semper denominans est simplicius vel æque simplex denominato. Sed nulla forma addita essentiæ est simplicior vel æque simplex ipsi essentiæ. Ergo nulla forma superaddita essentiæ denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quælibet enim essentia bona est. Ergo

(1) *Al.* et omnis bonitas esset bona pura : *item* et omnis bonitas pura, sicut etc.

bonitas non est forma superaddita essentiæ; et sic quælibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiæ rei, ut Commentator dicit in IV Metaphys. (X, comm. v) : sed unaquæque res per suam essentiam est una. Ergo unaquæque res est bona per suam essentiam.

8. Præterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiæ : cum omne quod est, bonum sit; illa bonitas, cum sit res quædam, bona erit. Non autem alia bonitate, sed per essentiam suam; quia sic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

Sed contra, nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII de Trinitate, cap. III. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

Præterea, omne illud quod est bonum per essentiam est substantiale bonum. Sed creaturæ non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomad. Ergo creaturæ non sunt bonæ per essentiam.

Præterea, de quocumque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum ejus de eo prædicari non potest. Sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua, scilicet malum. Ergo creatura non est bona per essentiam.

Respondeo dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum (VIII de Trinitate, cap. II), Boetium (lib. de Hebdom.) et auctorem libri de Causis (propos. XX et XXII), qui dicit solum Deum esse bonitatem puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute : unde, cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, inquantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus

diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens inquantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia ; sed ut debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiæ ; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est, ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus dicere (VIII de Trinitate, cap. III), quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturæ absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi inquantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse ; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatæ non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens ; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, inquantum ejus essentia est suum esse. Et hæc videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis (loc. sup. cit.), qui dicit, solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturæ ; bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam ; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. de Caus. (prop. I); unde et bonum quod

habet rationem finis (1) non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine Creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad Creatorem: et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non præsupposito aliquo, habet rationem boni per se ipsum; et hæc videtur esse intentio Boetii in lib. de Hebdomadibus (loc. sup. cit.).

Ad primum ergo dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quæ est bonitas absolute et simpliciter. Et præterea ipsa bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc, præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo præcipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et hæc non sunt essentia rei. Et præterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit: et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona, et sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: ita prædicta ratio non sequitur

(1) *Al. deest* finis.

de bonitate, sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV Metaphysicorum : quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse : unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum : et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

ARTICULUS VI. — *Utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine.* — (I part,, quæst. v, art. 5.)

Sexto quæritur, utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit (de natura Boni, cap. III); et videtur quod non. Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo tota ratio boni; et ita alia duo superfluunt.

2. Præterea, ens, bonum et unum, secundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero consistit in modo. Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Præterea, species nominat causam formalem. Sed in hoc distinguuntur bonum et verum, secundum quosdam, quia verum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Præterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. VI), *malum de speciei privatione repertum est.* Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluere videtur modus et ordo.

5. Præterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

6. Præterea, quæ Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7 Præterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria ista esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum. Ergo in quolibet istorum sunt ista tria ; et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Præterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

9. Præterea, modus, species, et ordo diminuuntur per peccatum, secundum Augustinum (de nat. Boni, cap. XXVI et XXVII). Sed bonitas rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus prædictis.

10. Præterea, id quod est de ratione boni, non recipit prædicationem mali. Sed hæc tria recipiunt prædicationem

mali, secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. III et seq.): dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Præterea Ambrosius dicit in Hexam. (cap. IX, a med.) quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura. Sed ex his tribus, ut dicit Augustinus (de natura Boni, cap. III), constituuntur tria prædicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria prædicta.

12. Præterea, secundum Bernardum (de diligendo Deo, in princ.), modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria prædicta.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de natura Boni (cap. III, a med.), quod *ubi hæc tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Ergo ratio boni in his tribus consistit.

Præterea, Augustinus in eodem libro (cap. III, parum a princ.), dicit, quod *secundum hoc aliqua dicuntur bona, quod moderata, ordinata, et speciosa.*

Præterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in lib. de Hebdom. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ; scilicet efficientis, finalis, et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem, habet modum sibi a Deo præfixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturæ consistit in modo, specie et ordine.

Præterea, creaturæ omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quæ est sola capax beatitudinis. Hoc autem est inquantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, hæc tria requiruntur: scilicet quod sit existens, et quod sit cognoscibilis, et quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturæ.

Præterea, Sapientiæ, XI, 21, dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Sed secundum Augustinum, III super Genesim ad litteram (IV, cap. III, circa med.), *cujuslibet rei modum mensura præfigit, numerus speciem præbet, pondus vero dat ordinem.* Ergo in his tribus, modo, specie, et ordine, bonitas creaturæ consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

Respondeo dicendum, quod ratio boni in tribus prædictis consistit, secundum quod Augustinus dicit (de nat. Boni, cap. III).

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad signi ficandum ipsum respectum, sicut hoc nomen *pater* vel *filius* aut *paternitas* ipsa. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum ; sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat : non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum ; sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem, qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creaturæ non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum ; et per hoc eorum esse est finitum et determinatum per mensuram ejus in quo recipitur.

Sic igitur inter (1) ista tria quæ Augustinus ponit (ibid., cap. III), ultimum, scilicet *ordo*, est respectus quem nomen boni importat ; sed alia duo, *species* scilicet, et *modus*, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, inquantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem ; modum quantum ad esse ; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem ; quod falsum est, ut ex dictis, in corp. art., patet : et propter hoc ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, ut quasi habeant oppositas rationes ; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

AD TERTIUM dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaphys. (text. x), sicut in numeris quælibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem ; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, inquantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quæst., patet ; sed ex specie simul et numero con-

(1) *Al.* non, *item* nunc.

stituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed secundum esse.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus (lib. LXXXIII, Quæst., vi), quod totum malum est repertum de privatione, non excludit alia duo : quia, ut ipse in eodem libro dicit, *ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus*. Ordo etiam consequitur speciem et modum; sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

Ad quintum dicendum, quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo, cum esse creaturæ essentiale et accidentale sit receptum; sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur; non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum, speciem et ordinem; sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo qui non esset animal rationale.

Ad septimum dicendum, quod modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem : sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis, non de concreatis.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturæ, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari inquantum est natura quædam; et sic sunt in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturæ ; vel inquantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam; et sic attribuitur modus, species et ordo, quæ possunt diminui per peccatum, quæ constituunt bonum moris. Vel potest dici, quod cum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur : sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium habet modum, et proprium ordinem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum in libro de natura Boni (cap. xxiii, in princ.), modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa

modum speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex se ipsis.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium; eo quod ad omnia corporalia se extendit, inquantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in IV capit. de divinis Nominibus.

Ad duodecimum dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subjecto, modum habet, et sic creatura quædam est; prout vero comparatur ad objectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

QUÆSTIO XXII

DE APPETITU BONI, ET VOLUNTATE

(*In quindecim articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum omnia appetant bonum; 2° utrum omnia appetant ipsum Deum; 3° utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; 4° utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; 5° utrum voluntas aliquid de necessitate velit; 6° utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; 7° utrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult; 8° utrum Deus possit cogere voluntatem; 9° utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipsam; 10° utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; 11° utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; 12° utrum voluntas moveat intellectum, et alias vires animæ; 13° utrum intentio sit actus voluntatis; 14° utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quæ sunt ad finem; 15° utrum electio sit actus voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum omnia bonum appetant.*

Quæstio est de appetitu boni et voluntate; et primo quæritur, utrum omnia bonum appetant; et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo

se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea, secundum Boetium in libro de Hebdomad. (ante med.), unumquodque dicitur appetere aliquid inquantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ; quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. de Trinitate, et per Philosophum in I Phys. (text. LXXXI). Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea, unum et verum et bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea, secundum Philosophum (VII Ethic., cap. VIII, IX, X), quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Præterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, ut penitus non essent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Præterea, sicut vires apprehensivæ comparantur ad sua objecta, ita et appetitivæ. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Præterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori, et naturæ, et agenti a proposito. Sed Creator, et agens a proposito, ut homo, operando propter finem, et desi-

derando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quæ est quasi media inter duo, utpote præsupponens opus creationis, et præsupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Præterea, omne illud quod appetitur, quæritur. Sed secundum Platonem (in Menone) nihil potest quæri cujus cognitio non habetur : sicut si aliquis quæreret servum fugitivum, nisi ejus notitiam habeat, cum invenit, se invenisse nesciret. Ergo illa quæ non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

11. Præterea, appetere finem est ejus quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Præterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX de civitate Dei (XIV, cap. XII et XIII), et per Dionysium, XII cap. de divinis Nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium, IV cap. de divinis Nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Præterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo jam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus : *Existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.*

Præterea, Philosophus dicit, I Ethic, (VI in princ.), quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Præterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in II Metaphys. (text VIII et IX). Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Præterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Respondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam

talium effectuum : quod Philosophus in II Physic. text. (LXV et LXXXVII et seq.) ex hoc improbat quod secundum hoc hujusmodi convenientiæ et utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus ; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem : uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero ; sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit : sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio : et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi atlis inclinatio competat unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale : sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII Physic. (text. XXXII) : et per hunc modum omnia naturalia, in ea quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos : violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quamdam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis ; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum

tendit in bonum, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis: possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum ; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum ; propter quod dicitur Sapient., VIII, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter : quia secundum conversionem prædicationis similiter : sicut enim utrum unumquodque ens est bonum, ita et verum : sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimiliter : non enim verum habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum : quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum : unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse ; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et congnitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum : quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturæ non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cujus oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat : unde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, inquantum ordinatur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur : quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio in-

complete, idest in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur; quando id quod tendit in finem, jam est fini similius.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud : sed in communitate accipi : quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent; appetunt enim ejus continuationem : et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo: sicut aer, et potentia ignis; et sic quod non (1) habet esse actu, appetit esse actu.

Ad quintum dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad sextum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est præter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra, quæst. præc., art. 5, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur perfectiones aliæ debitæ : et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adjunctis. Unde Philosophus dicit in I Ethicor. (V, cap. I circ. med.) : *omnibus delectabile est esse*. Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam in tristitiis : hæc est enim mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Ejusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in V Ethic. Non esse igitur accipit rationem boni, inquantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

Ad octavum dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti : hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent objectum universale, sicut intellectus, cujus objectum est

(1) *Al. deest* non.

quidditas, cum tamen habeat quidditatem : oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum ejus non potest esse omnino absque calido et frigido : est tamen quodammodo præter calidum et frigidum, inquantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet objectum commune, scilicet bonum; unde non est denudatus totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi ; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.

Ad nonum dicendum, quod, sicut ex dictis, in corp. art. patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis, Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet, dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi se ipsum in finem dirigens; quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

Ad undecimum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet, et delectatur in fine cum habet jam; sicut per eamdem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed se ipso fine fruitur. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur, alia in se dirigit.

Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem : pulchrum quidem, inquantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, et pax.

Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni, quod delectat : propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quæ cognoscunt finem : sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit (in IV cap. de divin. Nomin.), quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amicabile.

ARTICULUS II. — *Utrum omnia Deum ipsum appetant.*
(I part., quæst. XLIV, art. 4.)

Secundo quæritur, utrum omnia appetant ipsum Deum; et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quæ ordinantur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in II Ethic. in princ., est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* et Job., XXI, 14, dicitur : *Dixerunt Deo : Recede a nobis.* Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XIV. cap. VIII, parum a princ.). Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Solil. : *Deum diligit quidquid diligere potest.* Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem : Proverb., XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Respondeo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus : resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas

causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia ; ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis ; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis ; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari ; vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi ; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum ; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium (in IV cap. de divinis Nomin.), appetunt esse et vivere naturaliter ; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

Ad quartum dicendum, quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem ; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite ; sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

ARTICULUS III. — *Utrum appetitus sit quædam specialis animæ potentia.* — (I part., quæst. LXXX, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ ; et videtur quod non. Potentiæ enim animæ non ordinantur nisi ad opera vitæ. Sed opera vitæ dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur ; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quædam dilectio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod

aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum superaddi animalem, quæ sit specialis potentia animæ.

3. Præterea, operationes et potentiæ differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animæ. Ergo nec animalis.

4. Præterea, appetitus est rei non habitæ, secundum Augustinum. Sed in animalibus jam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Præterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animæ potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animæ : quod patet ex hoc quod quælibet potentia appetit suum objectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

6. Præterea si potentia appetitiva appetit bonum ; aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi. Si autem appetit bonum communiter ; cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi ; cum quælibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quælibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quæ specialiter debeat dici appetitus.

Sed contra est quod Philosophus appetitum posuit specialem potentiam animæ in III de Anima (text. XLVIII et seqq.).

Respondeo dicendum, quod appetitus est specialis potentia animæ.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt animatorum propria ; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quæ secundum unum modum communis est animatis et non animatis : sed secundum alium modum est animatorum propria ; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur : corpora autem moventur quidem ; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum ; quia illa quæ movent se ipsa, ut probatur in VIII Phys. (text. XXVIII et XXX), dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest ; quia formæ earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur ; sicut in motu terræ gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam

diversitatem in partibus ut una possit esse movens, et alia mota; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quæ quia longe distant a formis separatis, quarum est movere; non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatæ sunt compositæ ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, inquantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus; inveniuntur in animalibus speciales potentiæ ordinatæ; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, inquantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in III de Anima (text. XLIX). Unde, sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

Ad primum ergo patet solutio per antedicta.

Ad secundum dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est proquinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi, in II Cœli et mundi (I, text. LXII). Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quod animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animalem quam per appetitum naturalem; tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex se ipso, sicut per animalem; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem; et potest simile induci de virtute motiva.

Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quærit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale; et ideo per hoc

quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

Ad quintum dicendum, quod unaquæque potentia appetit suum objectum appetitu naturali; sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulæ potentiæ appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis; quia bonum commune appetit speciali modo.

Unde patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis.* — (I part., quaest. LXXX, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; et videtur quod non. Accidentalis enim differentia objectorum non diversificat potentias. Sed objecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales boni, quod per se est objectum appetitus; non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quæ accidunt bono inquantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Præterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivæ partis et intellectivæ; quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivæ partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Præterea, sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Philosophus in I de Anima (II, text. XXVII), distinguit quinque genera potentiarum animæ et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; secundum, sensum; tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu sensitivo. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior a potentia apprehensiva inferiori.

Sed contra est quod Philosophus, in III de Anima (text. LVII, et præced.), distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

Præterea, quæcumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III de Anima (text. LVII), et movet ipsum ut sphæra sphæram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo proquinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis, art. 1 hujus quæst., patet. Natura autem sensitiva ut Deo proquinquior, in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum ; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud ; quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis ; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum ; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis ; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari ; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei inquantum non utitur organo corporali : et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem ; quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis ; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehen-

sionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio; quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex prædictis, artic. præcedente, ad secundum, patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

Ad tertium dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. II, circa fin.), nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, de qua objectio tangit, quæ est vis affixa musculis et nervis : unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Ad quartum dicendum, quod sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibiles inquantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum : sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis inquantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. præced., patet : et ideo sunt quidem diversæ potentiæ, sed non diversa potentiarum genera.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit.* (I part., quæst. LXXXII, art. 1.)

Quinto quæritur, utrum voluntas aliquid de necessitate velit; et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum in XIII de Trinit. (cap. IV), beatitudinem omnes una voluntate expetunt.

Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur : si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Præterea, omne motivum perfectæ virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III de Anima (text. LIV), bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut dicitur in I Ethic., aliquid erit quod de necessitate voluntatem movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

3. Præterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiæ autem organis affixæ coguntur, sicut patet præcipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas; quod patet ex hoc quod habet immaterialius objectum, scilicet universale; cum bonum in rebus particularibus existens sit objectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphys.; videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat.

4. Præterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem : unde dicit Augustinus in V de Civitate Dei (cap. X) : *Si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus : Necesse est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Præterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum : ergo aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Præterea, secundum Gregorium (homil. XI in Ezech. a med, et XXV Moral., cap. XIII), *peccatum quod per pœnitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Peccatum autem non committitur nisi voluntarie, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physic.; aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Præterea, secundum quod Magister dicit in II dist. I lib., et sumitur ex verbis Augustini (lib. de duabus Anim., cap. X et XI, et I Retract., cap. IX), *in secundo statu*, idest in statu culpæ, *non potest homo non peccare, ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquis status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit : et sic de necesitate voluntas aliquid vult.

8. Præterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre. Sed bonum

magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in VI Metaphys. (com. VIII). Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Præterea, bonum fortius imprimit quam verum : quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis intimus quam cognitio, quæ est impressio veri : amor enim, secundum Augustinum (VIII de Trinit., cap. X), est *vita quædam uniens amantem amato*. Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua objecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua objecta quam voluntas : ratio enim, secundum Augustinum, XII de Trinitate (XI, cap. II et III), format in se species rerum, non autem voluntas : sed movetur ab appetibilibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus ; et sic idem quod prius.

11. Præterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediæ. Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per se ipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Præterea, in cognitione scientiæ necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum Philosophum in I Metaph. ; ita naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

13. Præterea, Glossa (ord.), Rom., VII, dicit quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quæ insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Præterea, omne quod augetur et minuitur, potest totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur : liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum (Enchirid, cap. LV). Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli ; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

1. Sed contra, secundum Augustinum in V de Civit. Dei (cap. X), si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Præterea, Hugo dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo de necessitate. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

4. Præterea, Bernardus dicit (de Gratia et liber. Arbit. aliquantulum a princ.), quod *liberum arbitrium ex ingenita*

voluntate nulla necessitate movetur. Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Præterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum (IV Metaph., com. III). Sed voluntas, rationalis est potentia; est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima (com. XLII). Ergo se habet ad opposita; et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Præterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Præterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius sumus. Sed illud quod est in nobis, cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, V de Civitate Dei (cap. X), duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et hæc in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere : et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus : quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus : sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, inquantum est organum visus; sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo

naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem; cum quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. *Violentum* autem, secundum Philosophum in III Ethic. (capit. I, in princ.), *est cujus principium est extra, nil conferente vim passo;* sicut si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

AD SECUNDUM dicendum, quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest : quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod est contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicujus contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et hæc necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in V Metaphysicorum.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando; inquantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum; et inquantum ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque est in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis : et exponunt quod dicitur, Non potest non peccare, idest non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu : potest autem, secundum eos, non peccare, idest non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu hujus vitæ non potest peccatum veniale vitare, non quia possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc, patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non movetur a specie jam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectum; sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud hujusmodi. Et præterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et præterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod res quæ est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis : et pro tanto dicitur anima in se ipsa informare formas rerum. Similiter non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et præterea potest dici sicut ad præcedentia duo.

Ad undecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu : non enim oportet ea quæ sunt naturaliter convenientia animæ, semper actu in anima esse; sicut principia quæ sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

Ad duodecimum dicendum, quod non ad eamdem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus : primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quæ augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quæ, secundum Augustinum in V de Civitate Dei (cap. x), voluntati non repugnat.

Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur.

Ad tertium dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quædam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præcisione sumptum, idest qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.* (I part., quæst. LXXXII, art. 2.)

Sexto quæritur, utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animæ volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle ejus est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Præterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda (1), quæ est similitudinis, quam prima conformitate, quæ est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia, non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. XXXVIII, 7 : *In imagine pertransit homo.* Ergo et secundum conformitatem secundam, quæ est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3. Præterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia : et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethic. (cap. II et cap. VIII), sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quæ sunt naturaliter scita, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscat de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa (ord. super illud : *Quod operor non intelligo*), Roman., VII. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

6. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum, videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo

(1) *Al.* sua.

modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed contra, Augustinus dicit (I Retr., cap. IX, in med.), quod voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Præterea, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. XIV, et lib. I Retract., cap. XIII), peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est, art. præc. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. præced. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est, art. præced.; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatæ moventur a se ipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad

finem, inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et hæc indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset se qui quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperetali quid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam eorum, scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

Ad primum ergo dicendum, quod esse animæ non est determinatum a se ipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo (1) est nobilius, secundum Dionysium, v cap. de divinis Nominibus.

Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei determinatæ a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda

(1) *Al.* eis.

conformitas, quæ est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

Ad tertium dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quæ distinguitur contra actum, de qua objectio procedit : sed potentia activa, quæ est ipse actus : quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium : et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quæ inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.*

Septimo quæritur, utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult; et videtur quod non. Quia illud quod de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Præterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum (I Retract., cap. IX paulo ante med.) Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Præterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

4. Sed contra, Deum naturaliter ex necessitate quælibet

creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Præterea, beatitudo in vita æterna consistit. Sed Sancti volendo vitam æternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Respondeo dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumæ, et aliqua hujusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et hujusmodi ; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali, inquantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta præparare et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditæ secundum naturalem æstimationem quædam substantiales conceptiones eis necessariæ : sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi : sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam ; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem ; sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium ; sed secun-

dum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur appetendo Deum vel vitam æternam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Deus voluntatem cogere possit.*
(I part., quæst. cv, art. 4.)

Octavo quæritur, utrum Deus possit cogere voluntatem; et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed sicut dicitur Prov., xxi, 1, *cor regum in manu Dei est : quocumque voluerit, vertit illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

2. Præterea, Rom. i : *Propter quod tradidit illos Deus, etc.*, Glossa Augustini dicit (lib. de Gratia et lib. Arbitr., cap. xxi): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive in malum pro meritis eorum. Ergo Deus potest cogere voluntatem.*

3. Præterea, si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite : quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

4. Præterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud, sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostræ. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Præterea, cuilibet creaturæ est perfecta obedientia ad suum Creatorem. Ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

1. Sed contra est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III Ethic. (cap. i, a med.). Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit ; et ita non potest cogere voluntatem.

Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud : coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam exis-

tenti, sed inclinationi quæ prius inerat : unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit : unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis, art. præced., patet, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter : uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum; sine hoc quod aliquam forman imprimat voluntati; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. 5 et 6, patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat : sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est viatoribus ; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem sed non ex necessitate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundæ vero, quod non potest eam cogere ; quorum utrumque verum est, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impertiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum; ita subtrahit quibusdam ; qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

ARTICULUS IX. — *Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam.* — (I part., quæst. CXI, art. 2.)

Nono quæritur, utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam; et videtur quod sic. Quia ipsa voluntas creatura quædam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Præterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora cœlestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicujus unius.

3. Præterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in VII Ethic., incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Præterea, secundum Augustinum in III de Trin. (cap. IV), superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas eorum nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando, secundum doctrinam Dionysii (cap. III et IV cœlest. Hierar.), ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliquando, eam immutando.

5. Præterea, secundum Dionysium (cap. VII cœlest. Hierar., a med.), superiores Angeli illuminant et purgant inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem.

6. Item, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Præterea, Luc., XIV, 23, dicit paterfamilias servo suo : *Compelle intrare.* Intratur autem ad illam cœnam per voluntatem. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Sed contra est quod Hugo dicit : *Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo.* Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

Præterea, meritum et demeritum in voluntate quodammodo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis justificari vel peccator effici per aliquam creaturam : quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per se

ipsum, nec aliquis fit justus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili : et sic non quærimus hic de immutante voluntatem; hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causæ efficientis; et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum; immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti.

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam et dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, inquantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit (lib. X suæ Metaph., cap. I), quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus cœlestibus, ita voluntates nostræ immutantur a voluntate animarum cœlestium; quod tamen est omnino falsum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic invenitur voluntatis duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius, art. 5 hujus quæst., dictum est; quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo et ejus utilitatem et honestatem : tamen in potestate voluntatis est

ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere; non tamen immutare.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a se ipso : quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic se ipsa in illa vi aliquid conferret, inquantum cogeret se; et nil conferret, inquantum cogeretur; quod est impossibile; per quem modum probat Philosophus in V Eth. (cap. ix et x), quod nullus patitur injustum a se ipso; quia qui patitur injustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat injustum, est secundum suam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod corpora cœlestia non possunt de necessitate immutare voluntatem nec unius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, non necessario, quia resistere potest, sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum; quia *stultorum infinitus est numerus;* Eccle., i, 15. Et ideo dicitur quod corpora cœlestia immutant multitudinem; inquantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinatoni prædictæ.

Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsæ passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia pœna non debetur involuntario : incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethic; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, inquantum eorum impulsui voluntarie cedit.

Ad quartum dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius aliquid in intellectu agentes; sed solum ex parte objecti, inquantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, et convincitur ad sensum (1). Sed objectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est in corp. art.; et ideo non est simile.

(1) *Num* ad assensum ?

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, quæ ad intellectum pertinet, est purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit, vi cap. cœlestis Hierar. (vii a med.): si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte objecti. Objectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III de Anima (com. lviii), eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cujusdam potest esse interdum complexio corporis, quæcumque impressio corporalis : quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur, et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dictat in universali, ut non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, prætermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum hujusmodi passiones voluntatem inclinant; non tamen de necessitate immutant : quia in potestate voluntatis est hujusmodi comprimere ; ut usus rationis non impediatur, secundum illud Genes., iv, 7 : *Subter te erit appetitus illius*, scilicet peccati.

Ad septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera, vel per lenia, etc.

ARTICULUS X. — *Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.*

Decimo quæritur, utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; et videtur quod sic. Potentiæ enim distinguuntur secundum objecta. Objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum et verum sint idem supposito, et differant ratione; videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione.

2. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. xlii), voluntas in ratione est. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Ergo et voluntas.

3. Præterea, vires animæ communiter dividuntur in rationale, irrationale (1) et concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irrationali et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali ; et sic non distinguuntur.

4. Præterea, ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem objectum re et ratione : utriusque enim objectum

(1) *Num* irascibile, *et mox* irascibilis ?

videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus : quia secundum Philosophum in III de Anima (com. XLIX), intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Præterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quæ differentia consideratur ; ita oportet quod sit idem qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quæ cognoscit utrumque : ex quo probat Philosophus in II de Anima (comm. CXL, CXLV), sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quæ cognoscit et vult ; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

Sed contra est quod appetitivum genus animæ aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum (II de Anima, com. XXVII). Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

Præterea, intellectus cogitur, secundum Philosophum in V Metaph. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est, art. 8 hujus quæst. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et ad diversa genera potentiarum pertinentes.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum ; sed differentia objectorum, inquantum objecta sunt ; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit objecto secundum quod est objectum : sensibili enim inquantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum ; quamvis ipsis rebus quæ sentiuntur, hæc differentiæ sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes audibile et visibile et tangibile, quæ sunt differentiæ sensibilis inquantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiæ essentiales objectorum, inquantum objecta sunt sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum ; sicut sensibile nominat non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod

habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animæ, demonstrantem diversum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere : unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animæ, et non per modum sui : aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. Uno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, idest spiritualiter : et hæc est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis ; et hæc est ratio appetibilis inquantum est appetibile.

Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum ; unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem : quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam ; quamvis sit eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc patet in rebus materialibus : nam aer patitur ab igne inquantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus ; inquantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus : nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et potentia calidus ; quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari : vel in ordine ad objectum, vel in ordine ad essentiam animæ, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad objectum ; sic ad aliud genus animæ pertinet quam intellectus ; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est, in corp. art. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur ; sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus ; voluntas et intellectus ad eamdem partem animæ reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur, prout includit in se utrumque ; et sic dicitur quod voluntas est in ratione : et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

Ad quintum dicendum, quod velle et cognoscere non sunt

actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album; unde non est simile.

ARTICULUS XI. — *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra.* — (I part., quæst. LXXXII, art. 3.)

Undecimo quæritur, utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; et videtur quod intellectus sit nobilior et altior. Nobilitas enim animæ consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam : unde Augustinus dicit in III super Genesim ad litteram (cap. XX, in princ.) : *Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit : id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ergo excellentissima potentia animæ est intellectus.

2. Sed dicendum, quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate; cum imago, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X, cap. II), attendatur secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. — Sed contra, ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animæ, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate : unde Magister, in II Sent., dist. XVI, dicit imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam voluntas.

3. Præterea, cum de potentiis judicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobiliorem cujus actus est nobilior. Sed intelligere est nobilius quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediæ. Cum actus specificetur ex terminis; oportet illum actum esse nobiliorem cujus est terminus nobilior. Sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Præterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animæ est sensus, voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus : nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione objecti; sicut enim sensus particularium est, ita voluntas; volumus enim particularem sanitatem in hoc universali quod est sanitas; intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Præterea, regens est nobilius recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

6. Præterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super

ipsum, et majoritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria sicut Filius a Patre : voluntas a memoria et intelligentia, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est major et potentior ea.

7. Præterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior : quoniam intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Præterea, intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus ; voluntas, sive affectus, calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

9. Præterea, illud quod est proprium hominis inquantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis (lib. X, cap. VII, a med.), est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis ; velle aliis animalibus convenit : unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. I non procul a fin.), quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

10. Præterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius ; cum ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas : prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Præterea, secundum Gregorium in VI Moral. (homil. V et XIV in Ezech. a medio, et homil. III, ante med.), contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Præterea, Philosophus dicit in X Ethic. (capit. VIII et VII), quod intellectus est optimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra, perfectioris potentiæ perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum, I Cor., XIII. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Præterea, illud quod est liberum sui, est nobilius eo quod non est liberum. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi ; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Præterea, ordo potentiarum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum voluntatis, est nobilius vero, quod est objectum intellectus. Ergo et voluntas nobilior est intellectu.

4. Præterea, secundum Dionysium in v cap. de divinis Nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est intellectu communior : quia quædam participant voluntatem quæ non participant intellectum, ut supra dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Præterea quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed voluntas magis appropinquat Deo quam intellectus : quia, sicut dicit Hugo de S. Victore super vii cap. cœlestis Hierarchiæ, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est : plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere.* Ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia, quia per hoc attenderetur unum alteri eminere secundum quid ; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentiales, invenitur leone simpliciter nobilior, inquantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem : hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut ergo consideretur quæ earum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus; hoc ex per se eorum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ipso consistit intellectu ; cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in se ipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in se ipso habere : quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel æque nobiliter, vel nobilius quam in re cujus est; tunc absque omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus : recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. x).

Et eadem ratione earum quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem ejus. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobilior modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in re ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quæ sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere: quia scilicet divina bonitas perfectior est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam participata sit in nobis prout ab intellectu concipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quæ comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

Ad secundum dicendum, quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est, similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia hujusmodi, quibus fit similis exemplari.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior: sed eadem ratione potest probari præeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

Ad quartum dicendum, quod voluntas non communicat in objecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quæ sunt anima inferiores: secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus; cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclin anseam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animæ, præsupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

Ad septimum dicendum, quod intellectus non abstrahit a

materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quæ sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsæ in se ipsis; unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

AD OCTAVUM dicendum, quod locutiones illæ quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricæ : et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in III Sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

AD NONUM dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle ; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum; tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. artic.

AD UNDECIMUM dicendum, quod a comtemplatione voluntas non excluditur : unde Gregorius dicit super Ezech. (homil. XIV, a med.), quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitæ contemplativæ ad activam non præjudicat voluntati.

AD DUODECIMUM dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva quæ comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animæ absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud.

AD PRIMUM vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

AD SECUNDUM dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo : quod ex sequentibus patebit.

Ad TERTIUM dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. XI) : non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt objecta voluntatis et intellectus.

Ad QUARTUM dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas Dionysii secundum ejus intentionem propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quæ

est simplicior, sit nobilior; tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius; alias oporteret dicere, sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

ARTICULUS XII. — *Utrum voluntas intellectum et ceteras animæ vires moveat.* (I part., quæst. LXXXII, art. 4.)

Duodecimo quæritur, utrum voluntas moveat intellectum et alias animæ vires; et videtur quod non. Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectu; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X, cap. I et II). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum; tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

3. Præterea, omnis potentia passiva movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.) Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum ejus est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III de Anima (com. LIV). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

4. Præterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.). Ergo ejus est movere alias potentias, et non voluntatis.

5. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genes. ad litteram (cap. XVI, circa med.), movens et agens est nobilius moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, cap. II, quod voluntas movet omnes animæ vires.

Præterea, secundum Augustinum, VIII super Gen. ad litteram (cap. XX et XXIV, inter med. et fin.), omnis motus pro-

cedit ab immobili. Sed inter potentias animæ sola voluntas est quæ est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliæ vires a voluntate moventur.

Præterea, secundum Philosophum in II Meteororum, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Præterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animæ potentias.

Respondeo dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode ; cum in qualibet actione duo considerentur ; scilicet agens, et ratio agendi ; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi ; sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit ; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus ; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione sed posterior in esse ; et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet præconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis, et non intellectus : eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt ; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt ; et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis ; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus ; et præterea actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit qnod reflectantur super se ipsas ; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animæ, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intellegit se, et voluntatem, et essentiam animæ et omnes animæ vires ; et similiter voluntas vult se

velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires.

Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quædam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod hæc inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

Ad quintum dicendum, quod quælibet (1) potentia præminet alteri in hoc quod est proprium sibi; sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus; unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

ARTICULUS XIII. — *Utrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus.* (I-II, quæst. XII, art. 1.)

Tertiodecimo quæritur, utrum intentio sit actus voluntatis; et videtur quod non. Quia super illud Luc, XI, 34 : *Lucerna corporis tui est oculus tuus,* Glossa (interlin.), *idest intentio.* Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

(1) *Al.* quamvis quælibet etc.

2. Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra, actus superioris et prioris potentiæ non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo; quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. præced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione inquantum ad volendum præexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. — Sed contra, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare; sed voluntati et rationi simul; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Præterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

5. Sed dicendum, quod in intentione non solum est ratio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra, actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Præterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directæ a primo motore. Ergo et in potentiis animæ magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Præterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

8. Præterea, eorum quæ nullo modo sunt unum non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animæ pertineant; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum; et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Præterea, voluntas, secundum Philosophum in III Ethic., cap. XXI, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Præterea, intentio, nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentionis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Præterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis ; ita e contrario in reformatione animæ fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum (præfat. in Psal. XXXI a med.), est quæ intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

12. Præterea, secundum Philosophum in III Ethic., voluntas est possibilium et impossibilium, intentio vero est solum possibilium. Ergo intentio non est voluntatis.

13. Præterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret ; nec est habitus, sic enim esset in dormiente ; nec est passio, sic enim esset partis sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Hæc autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethic. Ergo intentio non est in voluntate.

15. Præterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphys. Sed intentio ordinatio quædam est in finem. Ergo est rationis.

15. Præterea, intentio est distantis a fine : hæc enim præpositio *in* distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas ; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhæret fini sicut proprio objecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Præterea, omnis actus voluntatis aut est ejus absolute, aut per comparationem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare ; nec est actus ejus in ordine ad superiorem, idest rationem ; sic enim actus ejus est eligere ; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit ejus actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, intentio est solum de fine. Sed finis et bonum est objectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet ; non ad rationem ; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria ; et penes eam præcipue attenditur meritum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, Ambrosius dicit (Auctor lib. de Spiritu et Anima, cap. IV paulo a princ.) : *Affectus operi tuo nomen imponit.* Sed actus judicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio

in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis : quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum; oportet enim potentiæ visivæ et visionis esse idem objectum, scilicet colorem. Cum ergo objectum hujus actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis; oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere : uno modo secundum quod competit naturæ suæ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis ; impressio enim superioris agentis manet in inferiori ; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis ; sicut sphæra solis movetur proprio motu qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus : similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex expressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione cœlestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris; tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud; sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non inquantum est aqua, sed inquantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operativæ, sed invicem ordinatæ; et absolute considerando, ratio prior est; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum : unum qui competit ei secundum suam naturam, inquantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis : alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre; quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem : et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam

ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem : et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute ; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione ; diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute ; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem ; tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

Ad secundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet ; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa est rationis ; ejus enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem per rationem : et sic potest esse voluntatis ; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas ; et ideo proprie potest ei intentio attribui : sed ad rationem non pertinet nisi cognitio ; unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod intendere est non cognoscentis ; cum res naturales intendant finem ; quamvis intentio præsupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus ejusdem potentiæ, cujus est cognoscere, sed ejusdem suppositi : non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

Ad octavum dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum ; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque ; unius quidem immediate, sed alterius mediate.

Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas sit principa-

liter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem : nihilominus tamen voluntas est eorum qua sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethic. (II, cap. II, in med.), quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem ; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius : et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere : et sic pertinet ad intentionem.

Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem : unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas non semper est impossibilium, sed aliquando ; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quæ semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle ; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle ; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animæ. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animæ non continentur : quia actiones non sunt animæ ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis : et sic intentio ordinationem importat.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia ; requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit, et non rationi ; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quæ sunt ad finem, in finem ipsum ; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quæ sunt in finem ad invicem : et propter hoc intentio et electio differunt.

ARTICULUS XIV. — *Utrum eodem motu voluntas finem velit, et illa quæ sunt ad finem.* — (I-II, quæst. XII, art. 4.)

Quartodecimo quæritur, utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quæ sunt ad finem ; et videtur quod non. Impossibile enim est eumdem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione

bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Præterea, secundum Philosophum in X Eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

3. Præterea, secundum Philosophum in VII Eth., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones; quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur; est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quæ sunt ad finem.

4. Præterea, actus distinguuntur per objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

Sed contra, duo actus non possunt esse simul unius potentiæ. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, non sunt diversi actus.

Præterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quæ sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem: ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sent., dist. XXVIII. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus; sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate objecti pensanda sit; si sint aliqua duo quæ per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo; sicut partes lineæ sunt quodammodo duo, et quodammodo unum; prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineæ secundum quod sunt duæ, idest in utramque per se secundum id quod est proprium sibi; erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quæ sunt ad invicem ordinata, sunt quidem

plura inquantum sunt res quædam per se consideratæ ; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur : et ideo actus animæ qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata, est unus ; actus vero animæ qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex ; sicut patet in consideratione statuæ Mercurii : quam si aliquis consideret ut est quædam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cujus statua est imago ; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem ; si feratur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diversus motus voluntatis ; et sic est vera opinio quæ dicit, quod intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque ; et sic est vera opinio quæ ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle : sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle ; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicujus actus mali potest esse aliqua circumstantia bona ; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet : et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam : *propter quid* enim ponitur una de circumstantiis.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio : quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus : et ita, quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

Ad tertium dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversæ considerationes : sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

Ad quartum dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum objectum, inquantum consideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS XV. — *Utrum electio sit actus voluntatis.*
(I-II, quæst. XIII, art. 1.)

Quintodecimo quæritur, utrum electio sit actus voluntatis, et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quædam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Eth. (cap. I, a med.). Ergo et electio rationis est.

2. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in III et VII Eth. (cap. II et III; et cap. II). Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII Eth. (cap. XIII, in fin.), principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI Eth., id quod est prudentiæ in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Præterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duobus propositis unum alteri præoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Præterea, Philosophus dicit in III Eth. (cap. III circa fin.), quod electio est desiderium præconsiliati. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Eth. (cap. II, non procul a fin.), ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti : quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis : nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis : nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud : non enim voluntas de necessitate sequitur rationem.

Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre : quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem; utrumque enim velle dicimur : sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem : intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad secundum dicendum, quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio : una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est judicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et hujusmodi est electio : et dicitur conclusio per quamdam similitudinem : quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate : utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter; sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis.

Ad quartum dicendum, quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QUÆSTIO XXIII

DE VOLUNTATE DEI

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum Deo competat habere voluntatem; 2° utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; 3° utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; 4° utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; 5° utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; 6° utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; 7° utrum

teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ; 8° utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

ALTICULUS PRIMUS. — *Utrum Deo conveniat voluntatem habere.*

Quæstio est de voluntate Dei : et primo quæritur, utrum Deo competat voluntatem habere; et videtur quod non. Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin., *Sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas.* Ergo Deo non competit voluntatem habere.

2. Præterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum III Ethic. (cap. II, ante med.), videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Præterea, secundum Philosophum in III Eth. (ut sup.), voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis : quia laus, ut dicitur in I Eth. (cap. XII), non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in III Eth. (cap. I); scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Regulis Fidei, est duplex voluntas; scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Præterea, Deus movens est non motum : quia secundum

Boetium (IV de Consol., metro IX), *immobilis manens dat cuncta moveri.* Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in III de Anima (com. LIV); unde et in II Metaphys., probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Præterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animæ parte continetur. Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Præterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quæ ad opposita se habent, secundum Philosophum (IX Metaph., text. III). Ergo voluntas Deo non competit.

10. Præterea, Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. XXI), dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse : essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

11. Præterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra est quod in Psalm. CXIII, 2, dicitur : *Omnia quæcumque voluit fecit;* ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatæ sint.

Præterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit ; quia beatus dicitur, secundum Augustinum (XIII de Trin., cap. V et VI), qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Præterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subjecto, quia sua essentia est sua voluntas : est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab objecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

Præterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas præcipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I Metaphys. (non multum procul a princ.); quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Respondeo dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in III de Anima (com. xxxviii). Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia : in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes. Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere : inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet; secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt : et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suæ immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere; vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera

inclinatio respectu domus faciendæ vel non faciendæ. Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis; quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit; et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas; et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem ejus influentiam in res : non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suæ bonitatis omnino excludat; sed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Jac., I, 5; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suæ sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt; et præcipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quæ sunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quæ secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod

voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem : propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quæ sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quæ sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quæ est honorabilium : constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturæ invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat. Vel potest dici, quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, inquantum sua voluntate ordinat creaturas in se ipsum sicut in finem (1).

Ad sextum dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectionis : vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum; sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

Ad septimum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter : sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi : et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem, in VIII Phys. (com. LX), verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet se ipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suæ bonitatis, ut dictum est, in solut. ad 3 argum.

Ad octavum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem jam obtinuit : unde ejusdem potentiæ est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cujus dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque : unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad opposita

(1) *Deest responsio* AD QUINTUM.

se habere quantum ad ea quæ sunt in essentia ejus; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint: unde objectio procedit ex suppositione falsi.

Ad undecimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

ARTICULUS II. — *Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur.* — (I part., quæst. XIX, art. 6.)

Secundo quæritur, utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; et videtur quod non. Ordo enim distinctionem præsupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quæ vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

2. Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. Sed contra, ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter; aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum, sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti : hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Præterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Præterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non judicatur ex alio, sed ex se ipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet judicari ex alio, sed ex se ipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Præterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva; quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quæ est ratio; sed cognitio simplex, quæ est intellectus. Ergo nec in voluntate ejus debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, metro II), quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quæ vult, uno simplici actu voluntatis se extendit : ergo in ejus voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Præterea, Deus cognoscit res in se ipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Præterea, sicut divinum esse mensuratur æternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est æternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (orthod. Fidei, cap. XXVI) : *Oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari : non autem consequente,* ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinæ voluntati.

Præterea, Deo competit voluntas habitualis æterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed hæc voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit : dicit enim in III lib. (cap. XXXIX, non procul a fin.), quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens ; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis : et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti; sicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine, est quod animal perfectum producatur; sed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partubus monstruosis : et sic dicimus, de prima intentione naturæ esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ : quæ

ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cujus est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei quia operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia præexistente; nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, præsupposita natura quam prius eis dedit : et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cujus est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle : sed quia quidam suæ saluti adversantur; quos ordo suæ sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna in presenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex prædictis quod intentio Dei frustrari possit : quia istum qui non salvatur, præscivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolutæ voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

Ad secundum dicendum, quod ordo divinæ voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus; non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione

virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur : potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est (in solut. ad II), in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitæ, vel possibiles alicui agenti, inquantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in se ipsis ; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiæ vel potentiæ, sed solum voluntati.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiæ fertur in aliquid secundum conditionem illius ; et sic voluntati divinæ attribuitur aliquid ex parte nostra.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

Et similiter dicendum AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in se ipso : quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in se ipso, et prout sunt in propria natura.

AD OCTAVUM dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita.

ARTICULUS III. — *Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti et signi voluntatem.* — (I part., quæst. XIX, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi ; et videtur quod non. Sicut enim ea quæ in creaturis aguntur, sunt signa divinæ voluntatis; ita et scientiæ et potentiæ. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quæ sunt essentia Dei, et signa ejus. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quæ est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Præterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinæ voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud

voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinæ voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinæ voluntatis poni non debent.

3. Præterea, omnis voluntas est in volente. Sed quicquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti : nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quæ est ipsa divina essentia, ut Magister in I Sent., distinct. XLV, dicit.

4. Præterea, quicquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinæ voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinæ voluntatis.

5. Præterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi : scilicet præceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et pejoris debent duo signa voluntatis poni.

6. Præterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et præceptum et consilium, quæ sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

7. Præterea, eorum quæ se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur : nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. CXIII, 2 : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*. Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem : quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cujus nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est aciem nostræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quæ apud nos inveniuntur; et sic sensibilium nomina Deo attribuimus; ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid hujusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, II cap. cæl. Hier., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis

creaturis est invenire aliquas proprietates repræsentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem ; et ita nomen in Deum transfertur, inquantum res significata per nomen, signum est divinæ bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur, in divinis, est modus tropicæ locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est : et sic voluntas de Deo proprie dicitur ; et hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. præced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem : ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio ; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quæ solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur : et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus; utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum ejus prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis : nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum ; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum ; unum expressum, quod est operatio ; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle : aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio ; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud ; hoc autem nomen permissionis importat.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens ; et ideo præter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quædam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adjunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur ; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quæ metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia ; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiæ et potentiæ, scientiam et potentiam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne

quod præcipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc; vult enim omnes esse debitores ejus quod præcipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam præceptum et permissio significat. Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicujus rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo præcipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quandocumque præcipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas; actiones autem non sunt ad hoc institutæ ut significent, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

Ad tertium dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu ejus ut impediat prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

Ad quintum dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinæ; sed bona quæ ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori; non autem de malo et pejori.

Ad sextum dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur; unde ea quæ Deus præcipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus; aliud est effectus ejus, ut jam dictum est, in corp. art.

Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti; quædam enim est voluntas signi quæ nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut

permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quædam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quædam vero quandoque incidit, et quandoque non; sicut præceptum, prohibitio et consilium.

Et per hoc patet solutio AD ULTIMUM.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus de necessitate velit quæcumque vult.* (I part., quæst. XIX, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Omne enim æternum est necessarium. Sed Deus ab æterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult

2. Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et æternum ex parte voluntatis, quæ est divina essentia, et ex parte ejus quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra, hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est æternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est æterna et necessaria.

3. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est æterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in se ipso, sive in propria natura. — Sed contra, secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab æterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab æterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus æternis; quod patet esse falsum.

4. Præterea, quidquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab æterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult, Ergo de necessitate vult quidquid vult.

5. Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi; non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra, creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Præterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est; quia in perpetuis non differt

esse et posse, secundum Philosophum in III Physic. (com. XXXII.) Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi; quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum. — Sed contra, esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Præterea, æternitas repugnat successioni. Sed velle divinum æternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab æterno voluit, non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit; ergo quidquid vult, de necessitate vult : et quidquid non vult, de necessitate non vult.

9. Præterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud; quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse; quia actus voluntatis ejus non est novus, sed æternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult; et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra, ratio volendi Deo est ipsemet, qui a se ipso vult quidquid vult. Si ergo se ipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

11. Præterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum Philosophum in II Physic. (com. LXXXIX), et in VII Ethic. (cap. VIII, à med.), ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quæ sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparationem ad volita.

12. Præterea quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quidquid vult.

13. Præterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

14. Præterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinæ voluntatis ad volita semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Præterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinæ voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

16. Præterea, ordo divinæ voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinæ voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercidat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

1. Sed contra, voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Præterea, necessitas opponitur gratuitæ voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

3. Præterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere ; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere, ex voluntate, et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Respondeo dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est : nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse æternam. Unde hoc in quæstione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum : quæ quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud : hoc enim quærimus, cum quærimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur, quod cujuslibet voluntatis est duplex volitum; unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quædam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult : sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diver-

simode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult : vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quæ circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quæ propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V de Civitate Dei : non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quæ sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et præcipue a voluntate quæ sapientiæ regulam exire non potest. Ejusdem enim rationis videtur desiderare vitæ continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causæ adæquat; ita nihil quod in Deum sicut finem ordinatur, est fini adæquatum : nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repræsentare.

Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam ; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. XV dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit (lib. VIII Metaph, cap. VIII, a med.), quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quæ vult vel operatur circa creaturam

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in se ipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter : uno modo absolute ; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse : Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad hujus oppositum ; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas ejus immutabilis est. Unde hujusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de æterno sicut de necessario.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et æterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

Unde TERTIUM concedimus.

AD QUARTUM dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit ; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinæ voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde QUINTUM concedimus.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturæ exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quæ important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et hujusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quæ de Deo secundum se ipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia hujusmodi.

AD SEPTIMUM dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum ; velle autem dicit actum

secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

Ad octavum dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliud, esse necessarium ex suppositione.

Ad nonum dicendum, quod Deus voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V Metaphysic. (text. VI). Hoc autem in proposito non accidit.

Ad undecimum dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem: et ita, quantumcumque finis sit necessarius; nisi id quod est ad finem, habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

Ad duodecimum dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle: si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle inquantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

Ad decimumtertium dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinæ essentiæ, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium: secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu ejus quod agendum est. Quidquid autem est in Deo necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem (1) in propria natura; et

(1) *Al.* defectionem.

ideo ex hac parte deficit conditio absolute necessitatis, ut dictum est prius.

Ad decimumquartum dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quæ est ex suppositione.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum : primum quidem habet ad ipsum inquantum est volitum; secundum vero habet ad idem, inquantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos objectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium objicitur de libertate voluntatis, jam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

ARTICULUS V. — *Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.* — (I part., quæst. XIX, art. 8.)

Quinto quæritur, utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avivenna in sua Metaph. (lib. IX, cap. II). Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur; ergo adhuc post positionem causæ, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causæ, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitæ a Deo sunt necessariæ.

2. Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediæ

causæ; sicut ex majori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. — Sed contra, quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ, hoc provenit ex defectu causæ secundæ; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativæ qui potest accidere, quæ est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causæ secundæ potest divina voluntas removere, et omne impedimentum. Ergo contingentia causæ secundæ non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinæ.

3. Præterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed ejus non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate; hæc enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinæ voluntatis.

4. Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra, effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente; sic enim simul esset divina voluntas et non esse ejus quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinæ voluntatis sit necessarius.

Sed contra, omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit; omnia bona quæ sunt in mundo erunt ex necessitate; et ita tolletur liberum arbitrium, et aliæ causæ contingentes.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quædam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant, a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile

autem et aliter se habens secundum situm; quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit; secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes; quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ in rebus, cui causa præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, annihilatur prædicta assimilatio, ut dicitur in lib. de Animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfinit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturæ, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eamdem conditionem causæ et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est, in corp. art. : nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causæ secundæ cum voluerit, non tamen semper removere vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina

voluntate, non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari, et ille potest damnari; sed ista sunt incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est AD QUARTUM de effectu causæ mediæ.

ARTICULUS VI. — *Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat.*

Sexto quæritur, utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monolog. (cap. XII) : *Id solum justum est quod vis.* Ergo justitia dependet solum ex Dei voluntate.

2. Præterea, secundum hoc aliquid est justum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis : quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio justitiæ.

3. Præterea, justitia politica quæ est in rebus humanis, exemplatur a justitia naturali, quæ consistit in hoc quod quælibet res suam implet naturam. Sed unaquæque res participat ordinem suæ naturæ propter divinam voluntatem : dicit enim Hilarius in libro de Symbolo (lib. de Synodis per sex pag. a princ. libri), quod *omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit.* Ergo omnis justitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

4. Præterea, justitia, cum sit rectitudo quædam, dependet ex imitatione alicujus regulæ. Regula autem effectus est debita causa ejus. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque justum judicetur.

5. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio justitiæ quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem; quod est impossibile.

6. Præterea, omnis voluntas quæ est justa aliqua alia ratione quam se ipsa, ita se habet, quod ejus ratio debet quæri. Sed voluntatis Dei causa quærenda non est, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXVIII). Ergo ex nullo alio dependet ratio justitiæ nisi ex divina voluntate.

Sed contra, opera justitiæ ab operibus misericordiæ distinguuntur. Sed opera divinæ misericordiæ dependent ab ejus voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem justitiæ quam sola Dei voluntas.

Præterea, secundum Anselmum in lib. de Veritate (de concept. Virg., cap. III, a med.), justitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate : in nobis quidem

secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiæ non dependet solum ex divina voluntate.

Respondeo dicendum, quod, cum justitia rectitudo quædam sit, ut dicit Anselmus (loc. cit.), vel adæquatio, secundum Philosophum (V Ethic., cap. IV), oportet quod ex hoc primo dependeat ratio justitiæ, ubi primo invenitur ratio regulæ, secundum quam æqualitas et rectitudo justitiæ constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiæ, est sapientia divini intellectus, quæ res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio justitiæ creatæ consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil potest esse justum nisi volitum a Deo: tamen id quod est volitum a Deo habet primam causam justitiæ ex ordine sapientiæ divinæ.

Ad secundum dicendum, quod voluntas principis, licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est; non tamen habet rationem justitiæ, nisi ex hoc quod utitur ratione.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suæ naturæ. Et quia ratio justitiæ debitum requirit; ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium; prima operatio non habet rationem justitiæ, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur justitiæ rationem habere propter ordinem ipsius rei factæ ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quæ exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; inquantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quæ est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia, prima regula justitiæ naturalis.

In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturæ aliquid supra debitum naturæ impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiæ invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

Ad quartum dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi præsupponit sapientiam, quæ primo habet regulæ rationem.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiæ agat.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis divinæ ex parte volentis non potest esse aliqua causa quæ sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi : nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quæ scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid : qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet : unde ipsa est prima radix justitiæ.

ARTICULUS VII. — *Utrum voluntatem nostram divinæ teneamur conformare voluntati.* — (I-II, quæst. xix, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinæ ; et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinæ, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam.

2. Præterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinæ, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinæ. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

3. Sed diceretur, quod præceptum de conformitate voluntatis nostræ ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. Sed contra, quamvis aliquis non servans præceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati prædictæ. Ergo ex hoc ipso peccat.

4. Præterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinæ. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

5. Sed diceretur, quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper. Sed contra, quicumque non servat præceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur, transgressor judicatur. Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinæ non videtur posse aliud determinari (1) nisi hoc quo voluntas exit in actum. Ergo quandocumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinæ voluntati, videtur esse peccatum ; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea, nullus ad impossibile tenetur. Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinæ. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur ; ita nec alii ; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

7. Præterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas ; si tenemur nostram voluntatem conformare divinæ, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se præparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem præparare ; et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu præparationis proveniat.

8. Præterea, cum forma actus præcipue in modo agendi consistat ; si ad conformitatem divinæ voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinæ voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur : quia hoc modo conformant voluntatem suam divinæ infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quæ est caritas : sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate ; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in præcepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinæ.

9. Præterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Glossa super illud Ps. XXXII : *Rectos decet collaudatio*. Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari : cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinæ voluntati conformari poterit.

10. Præterea, illa dicuntur esse conformia quæ in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas nostra divinæ con-

(1) *Al.* determinare.

formari potest; oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

11. Præterea, conformatio est relatio æquiparantiæ. Sed in talibus relationalibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione; sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinæ, ut sic ad conformitatem prædictam teneamur; et voluntas divina nostræ poterit conformari; quod videtur inconveniens.

12. Præterea, illa cadunt in præcepto et ad ea tenemur, quæ possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinæ: quia, sicut dicit Anselmus (1), sicut quod est intra corpus sphæricum, quo magis ab una parte circumferentiæ (2) se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam, sicut tenemur ad ea quæ cadunt sub præcepto.

Sed contra est quod super illud Psal. XXXII: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ordin.): *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei.* Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem prædictam.

Præterea, unumquodque debet suæ regulæ conformari. Sed voluntas divina nostræ voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur. Ergo voluntas nostra debet divinæ voluntati conformari.

Respondeo dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinæ. Cujus ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quæ sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur, sicut natura coloris in albedine, quæ pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X Metaph. (text. I et seq.). Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit: et sic de omnibus quæ in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet; unde et intellectus ejus omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo unaquæque voluntas bona est quod divinæ voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinæ voluntati conformem.

(1) *Al.* Avicenna. — (2) *Al.* circumstantiæ.

Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quæ est actus : conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens ; unde sub præcepto non cadit. Actus vero divinæ voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus : sed simul habet quod sit causa omnium quæ sunt actus. Ergo actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformari potest vel sicut effectus causæ vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturæ, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem ; sed in voluntariis dicitur effectus causæ conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa ; sicut artificiatum assimilatur suæ causæ, non quod sit ejusdem naturæ cum arte quæ est in mente artificis ; sed quia forma artis in artificiato impletur : et similiter conformatur voluntati effectus ejus, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter : uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini ; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur : et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in objecto, a quo actus speciem trahit. Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda : unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita ; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis : sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti ; ut quando homo vult aliquid quod Deus vult ; et hoc est quasi secundum causam materialem, objectum enim est quasi materia actus : unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis ; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus ; et hæc conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu eliciente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinæ, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus ; et hoc est quasi secundum causam formalem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest : unde nec plenarie voluntatem nostram ejus voluntati possumus conformare ; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

Ad secundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus ; sed tamen in

uno actu possunt esse duæ peccati deformitates; et hoc quando actui alicujus peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quæ transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit ut in meretrices expendat, actus rapinæ accipit deformitatem luxuriæ ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicujus peccati, præter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune; per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas; eo quod hujusmodi quæ communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati inquantum est peccatum, et includuntur in deformitate cujuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati; sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinæ legi, et hujusmodi, inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet, vel peccati deformitatem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis faciens contrarium conformitati (1) ex hoc ipso peccet, tamen ex hoc quod est generale, non ponit in numerum contra speciale.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinæ, conformat tamen habitu : nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem prædictam, sed præter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit, obligat præceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suæ salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid hujusmodi facere.

Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhærentem; et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen hujus impotentiæ sibi causa extiterunt : unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhærentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita : et tales possunt voluntatem suam conformare divinæ : unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

(1) *Al.* deformitati.

Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis : non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet; sed tunc tantum quando facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic quod si non faciamus, pœnam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communiorem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quæ est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quæ invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse æternæ vitæ meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub præcepto, et aliquo modo non.

Ad nonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subjectus. Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quæ est duarum proportionum similitudo : dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum : quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria.

Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa (1)

(1) *Al.* ipse.

participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cujus creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit; sicut albedo in duobus hominibus; eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuæ, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturæ dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat æquiparantiæ relationem, sed præsupponit aliquid ad cujus conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

ARTICULUS VIII. — *Utrum teneamur voluntatem nostram voluntati divinæ conformare in volito.* — (I–II, quæst. xix, art. 4.)

Octavo quæritur, utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle; et videtur quod non. Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; ut dicitur Philipp., i. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur : *Scio quod manebo propter vos.* Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult; Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

2. Præterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum. Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam æternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem ; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit prælatum velle, si sciat prælatum velle quod ipse

faciat, nisi hoc expresse ei præcipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus scit, vel quidquid Deus vult nos velle.

4. Præterea, quidquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium ejus quod scivit Deum velle ; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit Matth., XXVI, 39 : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste;* cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non est laudabile; nec ad hoc tenemur.

5. Præterea, Augustinus, in lib. de civit. Dei (XIV, cap. VI, in med.), dicit : *Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed beata Virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba Simeonis dicentis Luc., II, 35 : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ergo beata Virgo nolebat Christum pati ; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata Virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens ; et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinæ in volito.

1. Sed contra, super illud Psalm. C : *Non adhæsit mihi cor pravum*, dicit Glossa (interlin.) : *Cor tortum habet qui non vult quæcumque Deus vult.* Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea, secundum Tullium (lib. de Amicitia, paulo ante med.), amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

3. Præterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinæ conformare, quia voluntas Dei regula est nostræ voluntatis, ut dicit Glossa (ordin.) super illud Psalm. XXXIII : *Rectos decet collaudatio.* Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quæ sunt post, ut dicitur in X Metaph. Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

4. Præterea, peccatum præcipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicumque non (1) vult quod Deus vult; cum constet, id quod Deus vult optimum esse. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

5. Præterea, secundum Philosophum (III Ethic., cap. IV, circa fin.), virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus. Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tamquam regulæ et mensuræ. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinæ quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinæ quantum ad volita.

(1) *Al. deest* non.

Respondeo dicendum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art præced., voluntatem nostram divinæ conformare tenemur quod bonitas divinæ voluntatis regula est et mensura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quæ est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quæ est finis rectus; potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinæ consideratur ex ratione volendi, idest ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua.

Et ideo divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinæ voluntati in volito, quod se habet ad finem divinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinæ bonitatis, et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscujusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinæ voluntati in quolibet suo volito; omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinæ bonitatis, discordant in pluribus ab his quæ Deus vult, ea improbantes, et nulla ratione assentientes. Justi vero viatores, quorum voluntas adhæret divinæ bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinæ voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur; sed divinæ voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur : sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si justus sit, hanc suam propriam voluntatem divinæ supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriæ voluntatis impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat dissolvi et

esse cum Christo, tamquam per se bonum : nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex ejus vita fieri volebat; unde dicebat : *Permanere autem in carne necessarium propter vos.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum præscientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem justitiæ, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supra dictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinæ, sed voluntati peccati.

Ad tertium dicendum, quod voluntas prælati non est regula nostræ voluntatis sicut divina voluntas, sed præceptum ejus ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod passio Christi dupliciter considerari poterat ; uno modo per se, inquantum scilicet erat quædam afflictio innocentis ; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat : et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quæ poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus ; sed voluntas sensualitatis, cujus est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem; et in hoc divinæ voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

Ad quintum dicendum, quod voluntas B. Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata : volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur ; et ita divinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verba Glossæ sunt intelligenda de volitis divinæ voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quo ad finem quam quo ad ipsa volita : plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra, art. 4 hujus

quæst., dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem : et ideo, dum voluntas nostra divinæ voluntati confirmatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

Ad quartum dicendum, quod electio habet in se et rationis judicium, et appetitum. Si ergo aliquis judicio præferat id quod est minus bonum, magis bono, erit perversitas electionis : non autem si præferat in appetendo : non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quæ ex præcepto obligetur : aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quæ constat esse meliora.

Ad quintum dicendum quod quædam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari; sicut ea quæ pertinent ad Divinitatem ejus, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis voluntatem divinæ voluntati conformabat.

QUÆSTIO XXIV

DE LIBERO ARBITRIO

(*In quindecim articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum homo sit liberi arbitrii; 2° utrum liberum arbitrium sit in brutis; 3° utrum liberum arbitrium sit in Deo; 4° utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; 5° utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; 6° utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate; 7° utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; 8° utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; 9° utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono; 10° utrum liberum arbitrium creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; 11° utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; 12° utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale; 13° utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale; 14° utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; 15° utrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo sit liberi arbitrii.*
(I part., qu. LXXXIII, art. 1.)

Quæstio est de libero arbitrio : et primo quæritur, utrum in homine sit liberum arbitrium; et videtur quod non. Ut enim dicitur Hierem., x, 23, *Non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed diceretur, quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate. — Sed contra, ad ea quæ non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Præterea, secundum Philosophum in I Metaph. (cap. XI, a med.), *liberum est quod sui causa est.* Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam se ipsam, scilicet Deum : quia Rom., I, super illud, *Propterea tradidit illos Deus*, dicit Glossa (ord. ex August. in lib. de Gratia et lib. Arbit., cap. XXI) : *Manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit.* Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem. — Sed contra, quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior. Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in lib. de Causis (propos. I). Ergo causa prima est principalior quam secunda; et ita mens nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

5. Præterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII Physic. (com. XXXV). Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Præterea, servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur servitus peccati : quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan., VIII, 34. Ergo in homine non est liberum arbitrium.

8. Præterea, Anselmus dicit in libro de libero Arbitrio : *Si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus.* Potentia autem peccandi et non peccandi est

liberum arbitrium. Ergo, cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Præterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex Philosopho habetur in II de Anima (com. XLIX). Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii : quia, ut dicitur Joan., XV, 5, *sine me nihil potestis facere*, quod de actibus meritoriis intelligitur : videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

10. Præterea, Augustinus dicit : *Quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

11. Præterea, Bernardus (in lib. de Gratia et lib. Arb., inter princ. et med.), distinguit triplicem libertatem; scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti : et dicit, quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est sauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quæ in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

12. Præterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem. Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem : quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

13. Præterea, quidquid Deus præscit, necesse est invenire, cum præscientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus præscit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Præterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus cœlestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur, movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII super Genesim ad litteram (cap. XX); rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem; et sic facultas ejus ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

15. Præterea, secundum Philosophum in III Cœli et Mundi (com. LXII et seq.), de nobilitate supremi cœli est ut in finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo cœlo, cum spiritus corpori præferatur, secundum Augustinum, VIII de Civit. Dei (IV de Trinit., cap. XIV, in princ., et XII

super Genesim, cap. XVI). Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Præterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret. Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhæret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quæ est sublimissima inter creaturas, faceret talem quæ sibi immobiliter adhæreret : quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Præterea, Philosophi definiunt, liberum arbitrium esse liberum de ratione judicium : judicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Præterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis : unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiæ admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit objectum voluntatis, sicut verum intellectus; videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas; et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem; et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

19. Præterea, secundum Philosophum in III Ethic (cap. V, a med.), qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne judicium de agendis ex fine sumitur. Ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Præterea, liberum necessitati opponitur. Sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui ;* Glossa (interlin.), *idest in potestate liberi arbitrii.*

Præterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in II Cœl. et Mund. (com. XVIII). Inter hæc autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate : ex nihilo enim agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo

relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura, quæ agit ex præsupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

Præterea, secundum Philosophum in III Ethic., consilium non est nisi eorum quæ in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

Præterea, præcepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere : alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et præcepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere; et ita est liberi arbitrii.

Præterea, nullus debet puniri vel præmiari pro eo quod non est in ejus potestate facere et non facere. Sed homo juste a Deo punitur et præmiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari; et ita est liberi arbitrii.

Præterea, omnium quæ fiunt, aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate quia ea quæ a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni, quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas : quia ex necessitate proveniunt quæ semper eodem modo se habent; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod factum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum : quia oportet actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas : natura enim determinata est ad unum nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest : quia fortuna et casus sunt causa eorum quæ raro et præter intentionem accidunt, ut dicitur in II Physic. (comment. I et sequent.) : quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum propriorum actuum; et per hoc esse liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit; cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa pœna vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit; quam quidem ad investigationem, liberi abitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quæ moventur vel aliquid agunt, hæc inve-

nitur differentia : quod quædam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent; quædam vero extra se, sicut ea quæ per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. I) : in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus : liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in princ. Metaphys. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa se ipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent se ipsa, quamvis in se ipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia : non enim ipsa se ipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in se ipsis, scilicet formam; quam quia a generante habent dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII Phys. (comment. XXXII) sed a removente prohibens per accidens : et hæc moventur se ipsis, sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur : quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quæ a se ipsis moventur, quorumdam motus ex judicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex judicio naturali. Ex judicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex judicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quæ sunt ejusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum : tum ex hoc quod habent judicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis : sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus ; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando ; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo.

Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo est invenire : scilicet electionem operum, et hæc semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et

hæc non semper in potestate hominis est; sed divina providentia gubernante, propositum (1) hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quæ est judicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in objectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni (in lib. de lib. Arb., cap. ult.).

AD SECUNDUM dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere; nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectæ libertati : quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere : quia secundum Philosophum (V Ethic. cap. IX), ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi inquantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quæ opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam præparare, quæ ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat ; eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturæ excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel Angelus.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis ; sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causæ primæ. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ mentes sint causæ suorum motuum : unde non tollitur ratio libertatis.

AD QUARTUM dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, inquantum effectus ei magis conformatur.

AD QUINTUM dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario : et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit

(1) *Al.* gubernante præsuppositum, etc.

in ipso principium sui motus, sive non: et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet; et ita est de mente humana.

Ad sextum dicendum, quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie; hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. ad 2 argum.

Ad septimum dicendum, quod servitus peccati non dicit coactionem; sed vel inclinationem, inquantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quæ non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit: et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

Ad octavum dicendum, quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi objiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiæ libero arbitrio non contradicit.

Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cujus virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium, naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus; et sic non videtur hæc necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare; non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per se ipsum a peccato resurgere, sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere: et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quæretur, cum erit quæstio de potestate liberi arbitrii.

Ad undecimum dicendum quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem, vel utilem, secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti. Quamvis autem discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata: et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, idest habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre,

secundum Philosophum in II de Anima; vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequentiæ, ut patet per Boetium in fine de consolat. Philosophiæ (lib. V, prosa ult., a med.).

Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout Philosophus definit motum in III Physic. (Com. ix et x), dicens, quod motus est *actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi;* et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo major uniformitas motus invenitur : quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quælibet, sicut intelligere vel sentire : et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III de Anima (com. xxviii), quod motus est *actus perfecti;* quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus ejus virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eumdem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi. Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum; sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere se ipsum, inquantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in VIII Physic. (com. xl). Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatæ ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cujus competit eis libertas.

Ad decimumquintum dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit (II de Cœlo, com. lxii). Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo cœlo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequitur, quamvis pluribus operationibus.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhæreret; tamen illa est bona quæ

potest Deo adhærere et non adhærere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et hæc est responsio Augustini. Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum (lib. VII, qui est de lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. II, cap. XXVII), quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhærentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhæreret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio; quia potest adhærendo multa facere vel non facere.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis; non autem judicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quædam scientia de præconsiliatis.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum quod propter malitiæ impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore cœlesti, nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversæ viæ remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis; et hoc ideo quia corpora cœlestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum cœlestium, tum ex causis inferioribus, quæ sunt semen et materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animæ rationalis inclinatur ex passionibus, quæ sunt in

appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animæ rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum, cujus nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis ejus causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui; et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus ea examinantes, sed naturaliter eis assentimur, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem; cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei (I, cap. xx); non autem liberum judicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

ARTICULUS II. — *Utrum liberum arbitrium sit in brutis.*

(I part., quæst. LXXXIII, art. 1.)

Secundo quæritur, utrum liberum arbitrium sit in brutis; et videtur quod sic. Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. I, non procul a fin.). Ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Phys. (com. XXIX), in omni eo quod movet se ipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent se ipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum (lib. VII, qui est de lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. II, cap. XXVI). Ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium duo importat; scilicet judicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis: habent enim aliquod judicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus

posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Præterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum; quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quæ semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Præterea, pœna non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur pœna inflicta brutis, sicut Exod., XIX, patet de bestia tangente montem, et XXI, de bove cornupeta, et Lev., XX, de jumento cui mulier succubuit. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Præterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri præceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Præterea, divinum præceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum præceptum datur bruto; unde Jonæ, IV, 7, secundum aliam litteram dicitur, quod *præcepit Dominus vermi, et percussit hederam*. Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed contra, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus (lib. II orthod. Fidei, cap. XII) et etiam Bernardus (in serm. de annuntiatione B. Mariæ, circa med.). Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

Præterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in II lib. (cap. XXVII). Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium : est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari; quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum

esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin.). Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum; nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur; et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine : unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent : propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas : possunt enim agere, si judicant esse agendum ; vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur : unde, secundum Augustinum, XI super Genes. ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum (lib. III orth. Fid., cap. VI), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant : unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum; sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere ; et canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciant, non propter usum liberæ electionis.

Ad secundum dicendum, quod potentia motiva brutorum

secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed judicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi ; tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam; tamen considerato ordine ejus ad judicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et judicium aliquod; non tamen sequeretur quod esset in eis libertas judicii, cum judicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum; tamen judicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. art. et ad 3 arg.

Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

Ad septimum dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis et prohibitionibus; sed diversimode : quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant judicio rationis; sed in brutis est judicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo (1) proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel

(1) *Al.* ad hoc quod uno modo, etc.

timendum : et ideo post flagella, ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium hujusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, præceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes, intelligere atque obedire solent : non enim hoc acceperunt ut possint bestiæ vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo : non rationalis voluntatis arbitrio ; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant.

ARTICULUS III. — *Utrum liberum arbitrium sit in Deo.*
(I part., quæst. xix, art. 10.)

Tertio quæritur, utrum liberum arbitrium sit in Deo ; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam ; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. Ergo Deo liberum arbitrum non competit.

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

4. Præterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit ; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicit Anselmus (lib. de lib. Arb.) : *Si posse peccare esset pars liberi arbitrii ; et Deus et Angeli liberum arbitrium non haberent ; quod est absurdum.* Ergo inconveniens est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

Præterea, I Corinth., xii, 2 : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult ;* Glossa : *pro libero voluntatis arbitrio.* Ergo Spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

Respondeo dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium ; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suæ finem, quem naturaliter vult,

scilicet suam bonitatem; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem : quæ quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in præcedenti quæstione ostensum est, eo quod bonitas ejus his quæ ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad ejus manifestationem, quæ convenienter pluribus modis fieri potest: unde remanet ei liberum judicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis : non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero judicio volunt, sicut et nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo præsupponit; scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens ; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et judicando, quia *cogitationes hominum timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sapient., IX, 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione ; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel judicando; et ideo Deus et Angelus habent promptam electionem liberi arbitrii; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione ; et sic ratio invenitur in Deo; unde Dionysius inter divina nomina rationem ponit, VI cap. de divin. Nomin. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu; et sic ratio nec in Deo nec in Angelis invenitur, sed in hominibus tantum. Potest ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod posse eligere malum, non

est de ratione liberi arbitrii ; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret ; sed quia potest hoc velle et non velle.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis ; sed in natura intellectuali, quæ habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione præcedente ; et sic electio in Deo est.

ARTICULUS IV. — *Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.* (I part., quæst. LXXXV, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non: et videtur quod non. Liberum enim arbitrium, secundum Augustinum, facultas est voluntatis et rationis. Facultas autem dicitur quasi facilis potestas. Cum ergo potentiæ facilitas ex habitu proveniat, quia, secundum Augustinum (de bono Conjugali, cap. XXI), habitus est quo facile quis agere potest; videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Præterea, operationum quædam sunt morales, quædam naturales. Sed facultas quæ est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus. Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Phys., si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est ejusdem conditionis cujus est facilitas quæ fit per artem. Sed facilitas quæ fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus ; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quæ est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

4. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. VI), habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus; potentiæ vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aliqualiter agimus, scilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Habitus est quo aliqualiter agimus, intelligendum est bene vel male. — Sed contra, illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune. Sed bene et male agere non est commune omni habitui; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur. Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Præterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum; quia, ut Augustinus dicit (Ench., cap. xxx, circa princ.), *homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum*. Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

7. Sed dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiæ, quæ est per habitum.

Sed contra habitu gratiæ secundum Augustinum (lib. II Retract., cap. IX et II de lib. Arbit., cap. XIX), nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiæ intelligi.

8. Præterea, Bernardus dicit in lib. de lib. Arbit. (non remote a princip.) quod liberum arbitrium est *habitus animi liber sui;* et sic idem quod prius.

9. Præterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiæ cognitivæ datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiæ operativæ, sive motivæ, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

10. Præterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio : voluntas enim est possibilium et impossibilium ; cum tamen liberum arbitrium non sit impossibilium; similiter ratio est eorum quæ sunt in nobis et eorum quæ non sunt in nobis ; liberum autem arbitrium solum eorum quæ sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Præterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiæ, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiæ. Quod autem superadditur potentiæ, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

12. Præterea, Augustinus dicit (alius Auctor, lib. III Hypognosticon non procul a princip.), quod liberum arbitrium est *vitalis et rationalis animæ motus*. Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

13. Præterea, judicium, secundum Boetium, est actus judicantis. Arbitrium autem idem est quod judicium. Ergo et arbitrium est actus. Sed hoc quod additur *liberum* non trahit extra genus actus; quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

14. Præterea, secundum Augustinum in lib. de Trinitate (IX, cap. IV), id quod excedit suum subjectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter : unde probat, quod amor et notitia insunt menti essentialiter : quia mens non solum se ipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subjectum, quia anima libere agit in ea quæ sunt extra

ipsam. Ergo liberum arbitrium essentialiter inest animæ; et ita non est potentia, cum potentia essentiæ superaddatur.

15. Præterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra, secundum Philosophum in II Ethic., cap. v, tria sunt in anima; potentia, habitus, et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori animæ parte; passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subjectum gratiæ; habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. III Hypognosticon a med.), ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subjectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium est potentia.

Præterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare; quod potentia quæ se ad opposita habet per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia et non habitus.

Præterea, Bernardus dicit (in lib. de lib. Arbit., non remote a princ.) : *Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur.* Sed id quod salvatur, est anima, vel animæ potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

Præterea, Magister dicit in II Sent., xxiv dist. : *Illa animæ rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur;* et sic liberum arbitrium est potentia.

Præterea, Anselmus dicit (lib de concordia Gratiæ et lib. Arb., cap. i), quod liberum arbitrium est *potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se*, et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere judicet; sed quod habeat in se unde possit libere judicare: unde, si iste actus qui est libere judicare, habeat in se aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam : sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per se ipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere judicare non importet in se aliquid quod vim potentiæ excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute, sicut irasci non excedit vim potentiæ irascibilis, unde proprium ejus principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod judicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiæ, eo quod est alicujus potentiæ actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur *libere,* similiter vim potentiæ non excedit : nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis : esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit VI Ethic. (capit. II, non procul a fin.), quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto : nam habitus est qualitas quædam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere judicamus. Sed hoc, ut jam dictum est, rationem potentiæ non excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse facile dupliciter : uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adjutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adjutorii appositionem : nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quæ est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione : et ideo Augustinus (loc. cit. in argum.) proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non facilitatem : quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quæ procedunt de falsitate habitus.

Ad quartum dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari; unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiæ, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiæ. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere judicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiæ rationem pertinet, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiæ libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut objecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

AD OCTAVUM dicendum, quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

AD NONUM dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget : primo quidem, quia operatio quæ est per potentiam educenda, excedit vim potentiæ, quamvis non excedat vim totius naturæ humanæ; alio modo quia totius naturæ vim excedit : et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animæ potentiæ, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivæ, sive intellectivæ; quia in hujusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiæ superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus : specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit; et eadem ratione appetitivæ inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis (1), habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod est superioris potentiæ, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium objectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam : et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum; sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed secundum theologos in voluntatem ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

AD DECIMUM dicendum, quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum supperadditum, sed per ordinem unius potentiæ ad aliam.

AD UNDECIMUM dicendum, quod facultas quæ est per incli-

(1) *Al. deest* et concupiscibilis.

nationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturæ, scilicet habitum; sed facultas quæ est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiæ, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiæ; sicut differentia, quæ superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiæ per actus cognoscuntur; unde prædicatio illa non est essentialis, sed causalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem et cognoscentem; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem; quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subjectum, non comparantur ad aliquid extra; sed agendo comparantur ad extra, inhærendo ad subjectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subjectum et ad ea quæ sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subjectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quæ non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quæ ad actum ducitur per objectum.

ARTICULUS V. — *Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures.*

Quinto quæritur, utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; et videtur quod sit plures potentiæ. Ut enim dicit Augustinus (et ex August. refert Hugo tract. III suæ summæ Sen., cap. VIII), liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ratio autem et voluntas sunt diversæ potentiæ. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum : ut enim dicit Damascenus in lib II (cap. XXVI et XXVII), de libero arbitrio, *in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere,* et alia

hujusmodi, quæ certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentiæ.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, pros. II a med.) : *Divinis substantiis*, scilicet Angelis, *liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax judicium, et voluntas incorrupta.* Sed perspicacitas judicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem ; et ita liberum arbitrium est plures potentiæ.

4. Sed dicendum, quod est una potentia habens virtutem duarum. — Sed contra, sicut in parte superiori animæ invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte superiori non est aliqua potentia quæ habeat in se virtutem cognitivæ et affectivæ. Ergo nec in parte inferiori.

5. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. Philosophiæ (V, pros. II a med.), quod *extrema servitus est cum mentes humanæ vitiis deditæ, mox in scientiæ nube caligant, et perniciosis turbantur affectibus.* Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum ; et sic idem quod prius.

Sed contra, homo dicitur minor mundus, inquantum in eo majoris mundi similitudo invenitur. Sed in majori mundo non inveniuntur duæ extremæ naturæ sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duæ potentiæ extremæ sine media. Invenitur autem una potentia in homine quæ semper tendit in bonum, scilicet synderesis ; et alia quasi huic opposita, quæ semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quæ se habet ad bonum et malum, et hæc est liberum arbitrium ; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

Respondeo dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actum omnium potentiarum : unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest ; quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem ; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione prædicta : omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere : secundum hoc enim libero arbitrio moveri eligimus ; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quæ ad diversas potentias pertinent ; scilicet judicium,

quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, inquantum scilicet quod est prioris potentiæ, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, inquantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali vel inferiori animæ est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva; non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali; et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in objectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

ARTICULUS VI. — *Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia animæ potestas a voluntate distincta.* — (I part., quæst. LXXXIII, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate; et videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod prædicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione ejus; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Præterea, differentiæ potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis; ut patet per Philosophum in III Ethic. (cap. I). Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur

in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter : et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap XXVII), et Gregorium Nyssenum (lib. VII de lib. Arb., cap. VII), secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem. Ergo secundum quod habemus rationem, sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

5. Præterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum. Sed actus fidei, quæ est habitus rationis, informatur caritate, quæ est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso : et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicientis, et alterius sicut informantis; videtur quod sit rationis sicut elicientis : et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib., XIV cap. : *Liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.*

Præterea, Philosophus dicit in III Ethic. (cap. III circa finem), quod electio appetitus est præconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem; sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in III de Anima (text. LVII, et præced.). Ergo liberum arbitrium est voluntas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quæ est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest. Objectum enim et id quod est ratio objecti, ad eamdem potentiam pertinent sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, inquantum hujusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum,

potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere : nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cujus est ordinare et conferre : unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic. (cap. II, circa fin.), supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethic. (cap. III, non procul a fin.), definiens electionem esse desiderium præconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum objectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quæ habent rationem finis, sunt objectum appetitivæ virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur) ; et patet ex nomine : nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. IV hujus quæst., est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius ; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione : ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis ; sed quæ facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas ; nominat autem eam non absolute, sed in ordinem ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem ; inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis judicium sit rationis, tamen libertas judicandi est voluntatis immediate.

Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cujus potentia est voluntas ; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, prædicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum ejus, et ratio movet voluntatem proponendo ei objectum suum, quod est finis ; et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliqua creatura esse possit quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum.* — (I part., quæst. LXIII, art. 1.)

Septimo quæritur, utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; et videtur quod sic. Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura cœlestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrii, in cujus motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum, quod hoc est de nobilitate creaturæ spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra, ex hoc competit alicui creaturæ spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret; vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Præterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adjuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentiæ activæ non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Præterea, Anselmus (de lib. Arb., cap. II, in med. et in fin.) dicit, quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Præterea, Gregorius Nyssenus (lib. VII de lib. Arb. cap. ult.) et Damascenus (lib. II. cap. XXVIII, circa princ.) hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora cœlestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quæ naturaliter sit impeccabilis.

6. Præterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui creaturæ conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Præterea, Deus cum sit summe bonus, summe se com-

municat; unde omne id creaturæ communicatur cujus creatura est capax. Sed hujus perfectionis quæ est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Præterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Præterea, essentialius convenit creaturæ quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causæ a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturæ a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Præterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Præterea, quod inest a natura, est immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

Sed contra, Damascenus dicit (lib, II orthod. Fidei. cap. XXVII), quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quæ non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, proprietas naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinæ proprietas naturæ. Ergo non potest esse quod alicui alii naturæ conveniat naturaliter, nisi in divinam naturam convertatur; quod est impossibile.

Præterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturæ liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam hæresim sapere videtur.

Respondeo dicendum, quod nulla creatura nec est nec esse

potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II Phys. (comment. XXVII). Differt autem in agendo natura rationalis prædicta libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute objectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiæ permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiæ, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentiæ ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturæ vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (lib. II, cap. XXVII) et Gregorius Nyssenus (lib. VII de lib. Arb., cap. VI) dicunt; et ex hoc est particulare

bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod creaturæ corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est (ibid.).

AD SECUNDUM dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum : non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cujus sunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentiæ activæ quod deficiat, est tamen de ratione potentiæ activæ quæ non habet in se suæ actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

AD QUINTUM dicendum, quod creaturæ acquiritur esse determinatum et particulare ab alio : unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

AD SEXTUM dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturæ ad quærendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quærat ubi quærere non debet, sicut qui quærit in voluptatibus felicitatem : et ita est respectu omnium bonorum : nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. IV de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni : unde in hoc peccatum incidere potest.

AD SEPTIMUM dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat : unde ratio non sequitur.

AD OCTAVUM dicendum, quod principium operationis rectæ procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra, sicut ad finem, et ad alia hujusmodi : et ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ vel in

natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius : unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturæ non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita : unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius ; et hujusmodi non est confirmatio in bono.

Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturæ acquiri potest, per quem modum virtutes politicæ possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturæ.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in sol. ad 6. arg. ; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

ARTICULUS VIII. — *Utrum creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquod ipsius gratiæ donum.* — (I part., quæst. LXIII, art. 1.)

Octavo quæritur, utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; et videtur quod non. Gratia enim superveniens naturæ non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Præterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Præterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti ; et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Præterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturæ flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, non procul a princip.). Sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Præterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et justitia non recipit

augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum : quia, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. VIII), in his quæ mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Causis (propos. x), *quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est*. Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit; et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

7. Præterea, quidquid Deus superaddit creaturæ, posset (ut videtur) a principio suæ conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturæ spirituali quantum ad naturæ conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

Sed contra est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint : alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem hæc confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. præced. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari potest.

Præterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile; I Cor., xv, 53 : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*. Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem erravit Origenes (lib. I Periarchon, cap. v, a med., et lib. II, cap. III, circa med.) : voluit enim quod liberum arbitrium creaturæ nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda : ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, ejus positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis; huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat

perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis : quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium, ut Dionysius dicit., IV cap. de divin. Nomin. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere : uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco (1). Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile : et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem, in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quæ intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus; ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert perficiendo (2) naturam gratia confirmans in bono, sicut lux

(1) *Al.* ex alio intrinseco. — (2) *Al.* percipiendo.

superveniens aeri aufert obscuritatem ejus, quam naturaliter sine luce habet.

Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

Ad quintum dicendum, quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intensionem nec remissionem recipit.

Ad sextum dicendum, quod ejus quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, inquantum scilicet inest aquæ ut accidens subjecto : tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris ; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto ; sed tamen ad rationem suæ immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

Ad septimum dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanæ per gratiam, non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

ARTICULUS IX. — *Utrum liberum arbitrium in statu viæ possit in bono confirmari.*

Nono quæritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono ; et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII Ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiæ accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viæ. Ergo liberum arbitrium in statu viæ non potest confirmari in bono.

2. Præterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriæ. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Præterea, motus (1) non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viæ. Ergo nec ejus mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

4. Præterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viæ : *videmus enim nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I Corinth., XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, potest deficere per peccatum.

5. Præterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem justi viri dicitur Eccli., XXXI, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non facit.* Ergo quamdiu homo est in statu viæ, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium ejus confirmari in bono.

6. Præterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non fit inccoruptibile in statu viæ. Ergo nec in statu viæ liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Sed contra est quod Beata Virgo in statu viæ confirmata fuit in bono ; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

2. Præterea, Apostoli per adventum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. LXXIV, 4 : *Ego confirmavi columnas ejus;* quod Glossa (interlin.) de Apostolis exponit.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter ; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit ; et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. præced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti ; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente : sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis hujusmodi ; a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo alicui in statu viæ possunt confirmari in bono, et non primo : quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi

(1) *Al. motor.*

omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, quæ in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quæ in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod judicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiæ et consilii; tamen non posse intercipi judicium rationis, excedit statum viæ, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectæ contemplationis in statu viæ ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viæ non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viæ ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in comtemplatione veritatis divinæ, cujus continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinæ providentiæ in illis qui confirmati dicuntur ; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viæ aliquis potest confirmari in bono.

Ad secundum dicendum, quod dona gratiæ non sequuntur ordinem naturæ de necessitate ; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior; tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui Angelo ; sicut Beatæ Virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatæ Virgini competebat, quia mater erat divinæ sapientiæ, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap., vii. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici ædificii ; unde eos firmos esse oportuit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viæ omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

Ad quintum dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, inquantum ostendit opus bonum esse voluntarium ; et ideo inter laudes viri justi ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

Ad sextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter

facit ad meritum, inquantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quæ sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

ARTICULUS X. — *Utrum alicujus creaturæ liberum arbitrium in malo obstinatum vel immutabiliter firmatum esse valeat.* — (I part., quæst. LXIV, art. 2.)

Decimo quæritur, utrum liberum arbitrium alicujus creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI de civitat. Dei (cap. XVII, et lib. XIV, cap. XI), est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio Cœli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Præterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturæ corporali superinducatur aliquod accidens præternaturale, redit ad id quod est suæ naturæ conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditaten. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum justitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis objectum, quod scilicit allicit ad peccandum. Sed contra, res quæ est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendet; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhærere.

4. Præterea secundum Philosophum in V Metaphysic. (com. VI), duplex est necessarium; quoddam a se ipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a se ipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit (lib. Metaphys., cap. IV); nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne hujusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium;

Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere : et sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adhæret.

5. Præterea, Augustinus in V de Civit. Dei (cap. x), videtur duplicem necessitatem distinguere : quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quæ dicitur neccessitas coactionis : alia est quæ libertatem non adimit, quæ est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam : similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Anselmus dicit (lib de concord. Gratiæ et lib. Arb., cap. I, a med.), quod liberum arbitrium est *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam.* Si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriæ naturæ rationem ; quod est impossibile.

7. Præterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Præterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum (V Physic., com. LIX, et seq.), si motus est naturalis, et quies naturalis ; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria : non ergo necessaria.

9. Præterea sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhæret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhæret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Præterea, secundum Anselmum in lib. de lib. Arb. (cap. I), posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicujus creaturæ non possit in bonum, erit frustra ; cum res unaquæque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquæque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Cœli et mundi.

11. Præterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis ; remanet quod tota libertas sit posse facere bonum ; et ita creatura quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis ; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Præterea, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. VII erud. Theol., cap. IX), mutatio quæ est secundum accidentalia, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 hujus quæst. Ergo, cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Præterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

14. Præterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo; aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo; quia in dæmonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. de div. Nom.: similiter nec supperaddendo: quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhærens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb. non multum procul a princ.), quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Præterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa (interlin.), super illud Ps. CXVIII: *bonum mihi lex oris tui*, *etc*. Sed dæmones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni; et sic idem quod prius.

17. Præterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi ejus opponitur. Sed dæmones et damnati habent bonum et rectum appetitum: quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin.). Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Præterea, Anselmus in lib. de libero arbitrio (cap. I), investigat eamdem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo, et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

Sed contra est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet

quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

Præterea, hoc idem expresse Augustinus (Fulgentius), dicit in libro de fide ad Petrum (cap. III, ante med.).

Præterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per pœnitentiam. Sed in Angelum malum non cadit pœnitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediæ. In eum pœnitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit : quia, cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam considerans, simul omnia quæ sunt illius rei, intuetur : et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum pœnitentia non cadit.

Præterea secundum Damascenum (lib. II, cap. IV in fine), *quod est homini mors, hoc est Angelis casus*. Sed homines post mortem non sunt capaces pœnitentiæ. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediæ. Augustinus dicit, XXI de civit. Dei (cap. XXIV, XXV et seq.) : *Quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio :* et sic patet quod post mortem homines non sunt pœnitentiæ capaces.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur errasse Origenes : posuit enim quod post longa temporum curricula tam dæmonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad justitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis Doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei (cap. XVII) ; non quia salutem dæmonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, justitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam (1) ; simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth., XXV, 16, ubi dicitur : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam ;* quod etiam Origenes sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est, quod ipsorum dæmonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt : divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiæ cooperans : quia, secundum Augustinum (serm XV, de verbis Apostoli), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam; quod quidem ejus justitia deposcit; justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non

(1) *Al.* determinandam.

possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum; tamen cum in fornicationem consentit, æstimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem æstimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur judicium rationis, ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus : qui quidem cum sit quasi quædam natura habentis, ut Philosophus dicit (in lib. de Memor. et Rem., cap. III, a med.), quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis (lib. II de Inventione), quod virtus consentit rationi in modum naturæ; pari ratione vitii habitus quasi natura quædam inclinat in id quod est sibi conveniens : unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. v, a med.), quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa æstimatio rationis in particulari eligibili : quæ quidem provenit vel ex altero prædictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus : vel iterum ex ignorantia universali; sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. VII). Unde sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur : ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum : unde dicit Philosophus, in VII Ethic., quod *incontinens, qui propter passionem peccat, est pœnituus et sanabilis.* Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum, et agendum ea quæ sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio mollitiem luxuriæ tollit; sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (cap. de oppositis, a med.), quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet*,

ut melior sit. Contra tertium etiam remedium habet : quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, idest per viam inquisitionis et collationis. Unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias raciocinationes ; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest : quia, secundum Philosophum in VII Ethic. (VII Physic., text. xx, et præced.), passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt ; scilicet inclinatio habitualis in peccatum, et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus ; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent sed intellectum, quidquid æstimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter ; ut cum quis accipit, omne totum esse majus sua parte. Unde Angeli æstimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex prædictis, quod causa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a Doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est et principale divina justitia : unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent ; vel si quid aliud est hujusmodi quod ad congruitatem divinæ justitiæ pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivæ virtutis : unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est ; ad quod se convertit, totaliter se convertit ; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiæ, sed de simplicitate quæ divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio ; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cujus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat ; sicut terræ est naturale moveri deorsum ; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur ; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum ; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est

naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhæsit peccato, effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib. de perfect. Justitiæ (non procul a princ.); Philosophus dicit tamen, IX Ethic., quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spirituali. Natura enim corporalis est determinate unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur; sicut aquæ non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquæ: et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de Anima (comm. xxxvii), quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale intantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret: unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quæ quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subjecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiæ ipsius, ut dictum est, in corp. art.; inquantum scilicet non apponit gratiam sanantem: alio modo inquantum talem naturam condidit quæ et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet.

Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Dæmones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus;

sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

Ad octavum dicendum, quod effectus naturæ semper est naturalis; et inde est quod ejus actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur; sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, inquantum voluntas et ars adjuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus, vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum; et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, inquantum per hoc ejus justitia declaratur.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret, quæ est actus liberi arbitrii.

Ad duodecimum dicendum, quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens; sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quæ sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret: sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quædam liberi arbitrii cum fine perverso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur; et ex hoc necessitatem habet, sicut et alia quæ sunt libero arbitrio naturalia.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, inquantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit (lib. XIV de civit. Dei, cap. XXIII, circa med.). Nec sequitur quod, si voluntas dæmonum sibi ipsi obedit, propter hoc non

sit confirmata in malo; quia impossibile est eam velle quod velit efficaciter bonum; unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eumdem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum, vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiæ firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Dæmones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam; vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viæ habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturæ, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quædam ipsius naturæ, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo hæc rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur.

ARTICULUS XI. — *Utrum hominis liberum arbitrium in statu viæ possit esse obstinatum in malo.*

Undecimo quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; et videtur quod sic. Illud enim quod infligitur ex merito naturæ lapsæ, inest omnibus ante naturæ lapsæ reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturæ lapsæ, ut dicit Glossa, Rom., IX (super illud, *Cujus vult miseretur*). Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viæ est obstinatus.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinatio vero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in II Sentent. (dist. XLIII). Ergo aliquis in statu viæ potest esse obstinatus.

3. Præterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum, peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet

inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

4. Præterea, nullus a malo culpæ recedit nisi per pœnitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impœnitibilis, secundum Philosophum in VII Eth. (cap. VIII, a med.), quia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in statu viæ ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viæ obstinatum esse in malo.

5. Sed dicendum, quod quamvis talis sit impœnitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad pœnitentiam ex munere divinæ gratiæ. — Sed contra : quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut cæcum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax pœnitentiæ, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad pœnitentiam.

6. Præterea, omnis morbus qui contra operatur suæ curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in Spiritum sanctum contra operatur suæ curationi, idest divinæ gratiæ, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viæ potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Præterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth., XII; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Præterea, Augustinus, XXI de civ. Dei (cap. XXIV), et Gregorius in Moralibus, assignant istam causam quare Sancti non orabunt pro damnatis in die judicii, quia videlicet redire non possunt ad statum justitiæ. Sed aliqui sunt in statu viæ pro quibus non est orandum; I Joan., ult. : *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut quis oret;* et Hierem., VII, XVI : *Tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumas pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Ergo aliqui sunt in statu viæ ita obstinati, quod ad statum justitiæ redire non possunt.

9. Præterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam Sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viæ potest esse confirmatus in bono, ut supra, art. 9 hujus quæst., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Præterea, Augustinus (Fulgentius) sic dicit in lib. de Fide ad Petrum (cap. III, parum ante med.) : *Majori facultate prædictus est Angelus quam homo.* Sed Angelus post peccatum redire ad justitiam non potuit. Ergo nec homo potest; et sic aliquis in statu viæ est obstinatus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (serm. II, in med.), et habetur in Glossa Rom., II : *Ista impœnitentia, vel cor impœnitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit*, et ita videtur quod nullus in statu viæ sit obstinatus in malo.

Præterea, in Psal. LXVII, 23, dicitur : *Convertar in profundum maris*, id est ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

Præterea, in Psal. CXLVII, 17, super illud : *Mittit chrystallum suam sicut buccellas*, dicit Glossa (interlin.) : *Chrystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, idest tales facit, ut pascant alios verbo Dei*; et sic idem quod prius.

Præterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subjecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi; non enim pervenit ad terminum malitiæ : nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare : nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viæ nullatenus potest esse confirmatus in malo.

Respondeo dicendum, quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suæ non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad justitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et hæc est perfecta obstinatio, qua dæmones sunt obstinati; adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam præparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et hæc est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viæ, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut præparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viæ non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis : quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non

totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhæret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viæ anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium : et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quæ erant causa obstinationis in Angelo peccante : unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem ; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utetur ; et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturæ lapsæ meritum esse dicitur obstinationis, inquantum idem peccatum est meritum perpetuæ damnationis : merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subjecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur : non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo : hæc enim est species peccati in Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat ; non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia ; et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem ; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor Sanctorum in patria.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impœnitibilis, non quod nullo modo possit pœnitere, sed quia non de facili pœnitere potest : non enim perfecte pœnitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus : potest tamen induci ad hoc quod pœniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum æstimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit : tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum : per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, idest, de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. viii, a med.), quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis ; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa ejus quod est recte opinari circa principium.

Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina

operatione ; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in Spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliqualiter gratia cooperari : non enim semper actu gratiæ resistit.

Ad septimum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cujus difficultatis ratio est, quia peccatum prædictum contrariatur gratiæ directe, per quam peccatum dimittitur : vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis Apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel Apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem Prophetæ ostenditur quod populus ille, justo Dei judicio, indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino; et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiæ aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra, art. 9 hujus quæst., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipso quod Angelus erat majori facultate præditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus : sed quia non sufficit ad hoc quod per se ipsum a peccato resurgat.

ARTICULUS XII. — *Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit.* — (I part., quæst. cix, art. 9.)

Duodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale ; et videtur quod non, per hoc quod dicitur Roman., vii, 19 : *Non*

enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio : et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quædam Glossa dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Præterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia : sic enim vitaret damnationem pœnæ sensibilis, quæ peccato actuali mortali debetur ; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitæ æternæ, sequeretur quod possit adipisci vitam æternam sine gratia, quod est hæresis Pelagiana. Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

3. Præterea, Roman., VII, super illud, *Sed quod nolo, illud facio, etc.*, dicit Glossa Augustini : *Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis juste vivere conatur sine adjutorio gratiæ liberantis, quæ liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet.* Peccare autem contra legem est peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. de perfectione Justitiæ (non procul a princip.), quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam ; et quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur. Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Præterea, Gregorius dicit (XXV Moral., cap. XIII, et hom. XI in Ezech., a med.) : *Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Præterea, secundum Augustinum (XIV de civitate Dei, cap. VIII, et IX, cap. V), timor et ira sunt quædam passiones et peccata. Sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

7. Præterea, illud quod est necessarium vitari non potest. Sed peccata quædam sunt necessaria, ut patet per illud Psalm. XXIV, 17 : *De necessitatibus meis erue me,* Domine. Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

8. Præterea, Augustinus dicit (XIX de civitate Dei, cap. IV) : *Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit.* Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Præterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi ; homo enim in statu innocentiæ non poterat mori nisi

quia poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur. Ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Præterea, ideo, secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiæ stare, quia habebat sinceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare ; sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Præterea, vincenti debetur corona, ut patet Apocal., III. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et diabolum : Jac., IV, 7 : *Resistite diabolo et fugiet a vobis*. Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri ; quod est hæreticum.

12. Præterea, Augustinus in lib. Retract. (I, cap. XIII, parum ante med.) dicit : *Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest*. Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

13. Præterea, qui habet habitum, necessario secundum habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Præterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum (ut refert Hugo, lib. I de Sacram., part. VI, cap. XV), est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente. Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

14. Præterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum : nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato. Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam ; quia, ut dicitur I Joan. V, 4 : *Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra*. Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

16. Præterea, præceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter. Sed præceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare : quia, ut dicitur Rom., V, 5, *caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Præterea, secundum Augustinum, Enchir., cap. LXXVIII, in præcepto de misericordia proximi includitur præceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato pœnitendo ; et sic, nisi peccatum per pœnitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

18. Præterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed necesse est omnem vir-

tuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, et ita peccare ; et sic idem quod prius.

19. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. I et II), ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Præterea, cum forma sit principium operationis ; qui caret forma, caret operatione propria illius formæ. Sed declinare a malo est operatio justitiæ. Cum igitur ille qui est in peccato, careat justitia, videtur quod non possit declinare a malo.

21. Præterea, Magister dicit in II Sentent., XXV dist., quod post peccatum ante reparationem gratiæ premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo si non habet gratiam in bono ; et ideo potest peccare damnabiliter ; et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

22. Sed si dicatur, quod non potest non peccare, idest non habere peccatum, potest tamen non peccare, idest non uti peccato ; contra est quod hoc Pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in lib. de Gratia et libero arbitrio, sic dicens : *Dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, quæ data est per fidem Jesu Christi, quæ nec lex neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset ; utique in oratione dominica cum dixissemus,* Dimitte debita nostra, *non adderemus*, et ne nos inferas in tentationem. *Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur ; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur : quod a Patre qui est in cœlis, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanæ hoc possemus efficere.* Ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

23. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. XII, in princip.) : *Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis ; quia desertus utique fit cæcus ; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat.* Ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

1. Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Damasum Papam (alius Auctor in expositione fidei ad Damasum Papam, circa fin.) : *Nos dicimus, hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.* Ergo dicere, quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem ; quod est hæreticum.

2. Præterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cujus potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere ; sicut si tibia curva posset non uti ambulando sua curvitate, posset non claudicare. Sed liberum arbitrium subjectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo

quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

3. Præterea, in Psal. CXVIII, 95, dicitur : *Me expectaverunt peccatores, ut perderent me*, Glossa (interlin.), *meum consensum*. Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

4. Præterea, dæmon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

5. Præterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

6. Præterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo; cum eligere sit actus liberi arbitrii : sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit desiderium præconsiliati, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. III, circa fin.), sequitur consilium, quod non est nisi eorum quæ sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Præterea, secundum Augustinum (lib. III de lib. Arb., cap. XVIII, et I Retractat., cap. IX), nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia jam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum commitendo non peccat; quod est absurdum.

8. Præterea, liberum arbitrium est æqualiter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Præterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. Ergo si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

10. Præterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium; quod est falsum.

11. Præterea, si peccator necesse habet peccare, hæc necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire : alias peccatoribus non præciperetur, Isai., LII, *Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere*. Ergo potest peccator non peccare.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem contrariæ hæreses insurrexerunt.

Quidam enim, æstimantes naturam mentis humanæ ad modum corporalium naturarum, opinati sunt, omne illud in quod videbant mentis humanæ inclinationem esse, hominem ex necessitate operari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Jovinianus, dixit hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanæ menti ex inferioribus; et præcipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptæ; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quæ sunt secundum carnalem sensum delectabilia; et hanc inclinationem considerantes Manichæi, dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens, et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet.

Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiæ Dei adversatus est, dicens, absque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinæ evangelicæ contradicit : unde est per Ecclesiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiæ non excludit.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, cum liberum arbitrium sit quædam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem; dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivæ exequentis, quæ ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiæ motivæ in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quæ consilium, idest deliberationem rationis, sequitur; ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quæ impræmeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit : quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivæ peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Unde propter defectum virtutis motivæ non impeditur liberum arbitrium a peccato vel ejus vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione; sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel ejus vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum

subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit. Uno modo ex impetu passionis : motus enim iræ et concupiscentiæ interdum deliberationem rationis prævenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturæ, peccatum veniale est : et ideo post statum naturæ corruptæ non est in potestate liberi arbitrii omnia hujusmodi peccata vitare, quia ejus actum effugiunt ; quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad hujusmodi motus vitandos, propter varias humanæ mentis occupationes et quietem necessarium. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subjectæ, sicut erant in statu innocentiæ, quando homini hujusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in præsenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo ; sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriæ. Et ideo in hoc statu miseriæ, post reparationem gratiæ, homo non potest omnia peccata venialia vitare ; cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii præjudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus : ut enim Philosophus dicit in III Eth. (cap. VIII circa fin.), *fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in præmanifestis.* Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex præmeditatione ; præmanifesta enim, idest præcognita, aliquis præeliget ex ratione et cogitatione sine habitu ; sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione ; cum virtus sit habitus electivus ; sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus : unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et majori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhæret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriæ habitus non generatur ; voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhæsit, et hujusmodi adhæsionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhæreat. Et ideo quando homini sic disposito occurit aliquid faciendum quod præcedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione

indiget : quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali : non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi inquantum illud sibi proponitur ut malum; ille autem qui jam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non jam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur : unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid hujusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale præcedit consensus in peccatum mortale. Et ideo supposita adhæsione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate ejus quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur : quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur; non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem præveniat consensus in peccatum mortale : cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhæreat.

Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus, quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere : nec iterum tollimus necessitatem gratiæ, cum dicimus, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriæ; et hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus, hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhæsionem voluntatis habitualem ad finem inordinatum (quæ duo Augustinus (lib. de perfect. Justitiæ, non procul a princ.) comparat curvitati tibiæ, ex qua sequitur necessitas claudicandi), sic verificantur Doctorum sententiæ, quæ circa hoc variæ videntur. Quorum quidam dicunt, hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat : hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia

diu stare quin peccet mortaliter : quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia ergo utræque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum ; ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris ; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum justorum : et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula ; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere ; et similiter est de justo, respectu peccatorum venialium.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia ; quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam præparaverit, gratiam habebit ; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam prædicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse ; si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui pœna sensibili puniuntur ; ad quod inconveniens prædicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est, quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo conjunctum per caritatem : et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in mortali peccato super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere : hoc enim majus est, ut patet instantia de homine in statu innocentiæ.

Ad tertium dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat ; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione jam dicta.

Ad quartum dicendum, quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile ; quia scilicet non est in potestate tibiæ ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiæ curvæ claudicationem esse ;

liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate : et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per pœnitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat ; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

Ad sextum dicendum, quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia : sunt enim primi motus.

Ad septimum dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

Ad nonum dicendum, quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personnis privilegiatis, scilicet Christo et Beata Virgine ; non autem necessitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

Ad decimum repondetur sicut ad septimum.

Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione ; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum ; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

Ad decimumquartum dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere ; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

Ad decimumquintum dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est (ad argum. ii).

Ad decimumsextum dicendum, quod præceptum dupliciter observatur. Uno modo sic quod observatum est meritum gloriæ ; et sic nullus potest sine gratia prædictum præceptum

nec alia observare. Alio modo sic quod observatum facit vitare pœnam ; et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit ; et sic etiam præceptum prædictum de dilectione non tam est præceptum, quam finis præcepti et forma aliorum præceptorum. Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta ; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis : potest enim et injustus justa agere, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. IV).

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod præparet se ad pœnitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se præparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur pœnitendo, novum peccatum committat ; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui : quia non est necesse eum semper uti habitu.

AD VIGESIMUM dicendum, quod carens justitia potest facere actum justitiæ imperfectum, qui est justa agere ; et hoc propter principia naturalis juris rationi indita ; non autem potest facere actum justitiæ perfectum, qui est facere justa juste ; et sic aliquis injustus potest interdum declinare a malo.

AD VIGESIMUMPRIMUM dicendum, quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere ; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

AD VIGESIMUMSECUNDUM dicendum, quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata præterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur ; quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum prædictum : quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

AD VIGESIMUMTERTIUM dicendum, quod desertus a luce gratiæ necesse est ut aliquando cadat ; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

AD PRIMUM vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod libertati arbitrii præjudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando : non autem præjudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollici-

tudine resistendi peccato : homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur : sed consensus sequitur (1) habitualem inclinationem, nisi multa deliberatione præhabita, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiæ remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria ; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

Ad sextum dicendum, quod eligere et consiliari non est nisi eorum quæ sunt in nobis. Sed, sicut dicitur in III Ethic. (cap. III a med.), ea quæ per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus : et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quæ sufficit propria potestas, sed de illis ad quæ indiget divino auxilio.

Ad septimum dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiæ : potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia : et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

Ad octavum dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate se non possit eximere ; potest tamen resistere aliqualiter ei cujus necessitas dicitur, inquantum potest singula vitare, licet non omnia.

Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori : habitus enim sicut quædam natura operatur in habente : unde necessitas quæ ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum (V de Civit. Dei, cap. x) aliquid potest esse necessarium, et tamen voluntarium. Necessario enim voluntas miseriam abhorret ; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

Ad undecimum dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod jam commisit, nisi auxilio gratiæ : quia non eximitur a peccato, quod in

(1) *Al.* non sequitur.

aversione perficitur, nisi mens ejus Deo adhæreat per caritatem, quæ non ex libero arbitrio, sed in cordibus Sanctorum per Spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Rom., v.

ARTICULUS XIII. — *Utrum quis in gratia existens, possit mortale peccatum vitare.* — (I part., quæst. CIX, art. 9.)

Tertiodecimo quæritur, utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare; et videtur quod non. Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per se ipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde II Corinth., ult., 7, Apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens : *Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis.* Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

2. Præterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in lib. de Perseverantia (cap. XX, a med.). Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Præterea, perseverantia donum est Spiritus sancti. Dona autem Spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitæ, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Præterea, sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ. Sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest se ipsam conservare in esse naturæ quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam, non potest per se ipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

Sed contra est quod dicitur II Corinth., XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitari non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

Præterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II Sent., XXV dist., ubi sic dicit : *Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur : et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono ; ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem.*

Respondeo dicendum, quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare : et hoc potest quilibet

in gratia existens, loquendo de peccato mortali : quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum ; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo : quas tamen non necesse habet sequi ; etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiæ insurgit præveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiæ totaliter actum liberi arbitrii præveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo præcedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus ; ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur : Iste potest perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum ; ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit : aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii ; quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiæ sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, inquantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus ; et sic est quidam habitus, cujus actus est habere propositum firmiter operandi : et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quædam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitæ ; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quæ natura conservatur in esse : ita cum loquimus de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse ; sine qua nec in esse naturæ nec in esse gratiæ aliquis persistere valet.

ARTICULUS XIV. — *Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.* (*Ibidem.*)

Quartodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia ; et videtur quod sic. Quia preceptum non datur de impossibili : unde Hieronymus (alius Auctor, in expositione fidei ad Damasum Papam, non procul a fin.), dicit :

Maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile præcepisse. Sed homini præcipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

2. Præterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest. Sed homo juste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Præterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Præterea, unaquæque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum per se ipsum. Ergo multo magis in bonum.

5. Præterea, creatura in se Creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed Creator potest per se ipsum bonum facere. Ergo et creatura; et præcipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

6. Præterea, secundum Philosophum in II Eth. (prior. cap.), per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Præterea, I Joan., v, 3, dicitur : *Mandata ejus gravia non sunt.* Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere; quod maxime bonum est.

8. Præterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro de libero Arbitrio (de concordia Gratiæ et lib. Arbit., cap. I, a med.), est *potestas servandi rectitudinem voluntatis : quæ non servatur nisi bene faciendo.* Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Præterea, gratia est fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

1. Sed contra est quod dicitur Roman., VII, 18 : *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio.* Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Præterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom., IX, 16, *non est volentis*, scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum), *nec currentis*, scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem), *sed miserentis Dei.* Ergo

liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

3. Præterea, Rom., VII, super illud : *Quod odi malum, illud facio*, dicit Glossa (super illud : *Quod operor non intelligo*) : *Naturaliter quidem homo vult bonum; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit.* Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

4. Præterea cogitatio boni operationem boni præcedit, ut patet ex Philosopho in II Ethic. (I, cap. VIII, non remote a fine). Sed homo non potest cogitare bonum per se ipsum; quia dicitur II Corinth., III, 5 : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo non potest homo per se ipsum bonum operari.

Respondeo dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

Est autem duplex bonum; quoddam quod est humanæ naturæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi; utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia : quia, cum per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus (alius Auctor, lib. III Hypognosticon, aliquant. a princ.), quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina ; quia causa secunda non agit nisi per virtutem causæ primæ, ut dicitur in lib. de Causis (propos. I). Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quæ est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas ; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repræ-

sentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in lib. de Gratia et lib. Arbit. (cap. XXI), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali justificante.

Et sic patet quod utræque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod præcepit Deus, non est impossibile homini ad servandum; quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare; et modum quo elevatur supra facultatem naturæ, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiæ, quamvis non ex solo libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur qui præcepta non implet; quia ex ejus negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur præmium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam ejus, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura sit similitudo Creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica, quæ ex actibus acquiritur; non autem de virtute infusa, quæ sola est principium actus meritorii.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de Natura et Gratia, præcepta Dei intelliguntur esse levia amori, quæ sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

Ad octavum dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest

servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia ejus naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

Ad ea vero quæ sunt in contrarium, patet solutio ; quia vel procedunt de bono meritorio ; vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

ARTICULUS XV. — *Utrum homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.* — (I-II, quæst. cix, art. 6.)

Quintodecimo quæritur, utrum homo sine gratia se possit præparare ad habendum gratiam; et videtur quod sic. Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam præparet : Zachar., i, 3 : *Convertimini ad me... et ego convertar ad vos.* Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam præparare.

2. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal., iii, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam præparare.

3. Præterea, secundum Anselmum (lib. de Casu diaboli, cap. iii), causa quare aliquis non habet gratiam, non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia præparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam præparare.

4. Præterea, Isa., i, 19, dicitur : *Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis;* et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

Sed contra est quod dicitur Joan., vi, 44 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum.*

Præterea, in Psalm. xlii, 3, dicitur : *Emitte lucem tuam, et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt.*

Præterea, orando, a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Psalm. lxxxiv, 5 : *Converte nos, Deus, salutaris noster.* Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se præparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod homo non potest se præparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidam non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiæ donum; duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur præparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia

gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa præparatio gratiæ sine aliqua gratia habituali esse potest; aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur; non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali : ipsa autem naturalia gratiæ dici possunt, inquantum nullis præcedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur; oportebit iterum ad præparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est ut stetur in primo. Secundo, quia, præparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est ; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate ejus. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare; facere quod in se est, non erit præparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se præparare ad habendum gratiam gratum facientem.

Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum, in VIII Phys., quod motus animalium post quietem necesse est præcedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit præparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali ægritudine, aut aliquo hujusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Hæc autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam præparet. Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens præparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiæ cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus præparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente.

Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc præparationem gratiæ in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur :

Converte nos, Deus, salutaris noster, Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur : *Dirige me in veritate tua;* et hoc propter secundam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum : quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio : unde ab eo petimus, Thren., v, 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio ; unde ab eo petitur, II Machab., i, 4 : *Adaperiat Dominus cor vestrum in lege sua et in præceptis suis, et faciat pacem.*

Et sic dicendum est ad alia : nam nec præparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp. art.

QUÆSTIO XXV

DE SENSUALITATE

(*In septem articulos divisa.*)

Primo utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum ; 2° utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; 3° utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori; 4° utrum sensualitas obediat rationi; 5° utrum in sensualitate possit esse peccatum ; 6° utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; 7° utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva.* — (I part., quæst. lxxxi, art. 1.)

Quæstio est de sensualitate ; et primo quæritur, utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum ; et videtur quod sit vis cognitiva. Quia, ut dicit Magister in II Sent., xxiv, quod *in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet.* Sed vires sensitivæ cognitivæ sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

2. Præterea, Augustinus, XII de Trinitate (cap. xii, paulo a princ.), dicit quod *sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiæ*, et hoc exponens, subjungit : *Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur ; æterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiæ intelliguntur.* Sed

sentire corporalia est cognitivæ. Ergo sensualitas, cujus est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicendum, quod Augustinus hoc subjungit ut manifestet objecta sensuum : sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, inquantum versatur circa sensibilia. — Sed contra, Augustinus hoc subjungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quæ Augustinus dicit esse objecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior judicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur.

4. Præterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus, ibidem, dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est cognitivæ, non autem appetitivæ; quia ejus est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro (ubi sup.), quod *sensualitas vicina est rationi scientiæ*. Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva; cum ratio scientiæ sit cognitiva : sic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

6. Præterea, sensualitas, secundum Augustinum, XII de civit. Dei, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. art. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animæ inferior, ut ex ejus definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediæ. Differentia per accidens objectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem : non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum : homo enim et asinus accidunt visibili, inquantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quæ videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, inquantum est appetibile; cum appetibile, inquantum appetibile, sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicendum, quod duo appetitus prædicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc. Sed contra, sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Præterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quæ sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

9. Præterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I de Anima (II, com. XXVII); ubi quinque genera actionum animæ distinguit; scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat. Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

10. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam Magister ponit XXIV dist. II libri Sententiarum, convenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis sensus, et circa ea quæ ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva; ergo et sensualitas.

Sed contra est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Præterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit, XII de Trinitate (cap. XII). Ergo sensualitas est vis appetitiva.

Respondeo dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivæ partis : et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivæ partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de Anima (comm. LIV). Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. Inquantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, ejus motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest; quod in quolibet appetibili duo possunt considerari : scilicet ipsa res quæ appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis : nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quædam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una

est ejus inclinatio ad aliquam rem determinatam : unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed hæc apprehensio præexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturæ dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid hujusmodi; hanc vero rem vel istam appetit secundario, inquantum est prædictæ rationis particeps : et hoc ideo quia natura rationalis est tantæ capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis : et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua hujusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivæ partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis : non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile : et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et hujus distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit; sicut grave necessario appetit locum deorsum : appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud : non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis : de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu hujus vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis : quod ideo est, quia unaquæque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum. Unde datur intelligi, quod objectum appetitus naturalis est hæc res inquantum talis res; appetitus vero sensibilis hæc res inquantum est conveniens vel delectabilis; sicut aqua, inquantum est conveniens gustui, et non inquantum est aqua : objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus : nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et hæc res bona : nam bonitas appetitur per se ipsam; sed hæc res bona, inquantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut hæc res bona per bonitatem; ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo judicat de his quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium objectum est res bona vel conveniens sentienti : quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat : per hoc enim quod dicit, quod est *quædam vis animæ inferior*, designatur ejus distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, *ex qua motus*, *qui intenditur in corporis sensus*, ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit, *atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*, ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis; et sic ad sensualitatem pertinent solæ appetitivæ vires. Alio modo sicut id quod præexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivæ apprehensivæ ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivæ exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est quod omnia quæ sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subjungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua objecta percipiunt : nam sensus percipiunt sua objecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem : sensualitas vero hoc modo tendit in objecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi judicium rationis per passionem appetitivæ partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

AD QUINTUM dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiæ, non quantum ad genus potentiæ, sed quantum ad objecta : quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas apprehensorum conjungeretur : nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. art., et ad III argum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc : sive sit necessarium, sive contingens; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccle., II, sive sit verum bonum, sive apparens.

Unde patet responsio AD OCTAVUM.

AD NONUM dicendum, quod sensitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam; et sic continet vires apprehensivas tantum : et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi ejus origo; unde et ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem : et sic in sensitiva parte animæ sensualitas includitur.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum sensualitas sit una simplex potestas, vel dividatur in plures, scilicet irascibilem et concupiscibilem.* — (I part., quæst. LXXI, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias. Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. præced., quod *est quædam vis animæ inferior;* quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Præterea, eadem potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in II de Anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animæ se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et

concupiscibilis; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Præterea, per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum; sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animæ est irascibilis et concupiscibilis; et sic idem quod prius.

4. Præterea, proprium objectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium objectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est objectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis præexposita : nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes. Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet : et quodcumque horum detur, habetur propositum; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

5. Sed dicendum, quod sensualitatis objectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. — Sed contra, sicut conveniens est objectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est objectum tristitiæ. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. Ergo tam conveniens quam nocivum sunt objectum concupiscibilis; et sic quidquid est objectum sensualitatis, est objectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

6. Præterea, appetitus sensibilis præsupponit apprehensionem. Sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

7. Præterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II Topic. (cap. III, parum ante medium), quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis : aliter enim non posset esse in utraque.

8. Præterea, illud animæ quod cuilibet potentiæ competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere, ad quamlibet potentiam animæ pertinet : quod patet ex hoc quod quælibet potentia animæ in suo objecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta; et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Præterea, potentiæ secundum actus distinguuntur. Sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis : nam ira habet concupiscentiam vindictæ, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Sed contra est quod Damascenus (lib. II, cap. XII, circa

finem) distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in lib. quem de Anima et ejus viribus scribit (cap. VIII et IX). Appetitus autem inferior est sensualitas. Ergo sensualitas in se plures vires continet.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. IV, in princ.), distinguuntur hæc tres vires motivæ, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Sed rationalis est alia vis ab irascibili. Ergo et irascibilis a concupiscibili.

Præterea, Philosophus in III de Anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, idest irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ potentiæ : quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suæ naturæ; sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam : et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit; scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturæ, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum : et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur : nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quæ sunt sibi contraria; et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum; cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum : hæc

enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animæ invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatæ ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatæ ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius : ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur : cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII de Animalibus (lib. VI de historia Animalium. cap. xviii, parum a princ.). Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili ; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione.

Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis, aliquid est quod competit sensibili animæ secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo; sicut dicit Dionysius, in vii cap. de divinis Nomin., quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : sicut vis imaginativæ competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ; sed vis æstimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ secundum quod participat aliquid rationis : unde ratione hujus æstimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphysicorum ; sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit ; et similiter ex parte sensitivæ. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ ; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem ; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens iræ est minus turpis quam incontinens con-

cupiscentiæ, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II Ethic. (VII, cap. VIII).

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversæ potentiæ, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut æstimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivæ partis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

Ad secundum dicendum, quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum ; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit ; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum : quia conveniens est objectum concupiscicilis, secundum quod est delectabile ; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva ; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis, in solut. ad II arg., patet.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Odium est ira inveterata, est prædicatio per causam, et non per essentiam : nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum, quod concupiscere appetitu animali, ad solam concupiscibilem pertinet ; sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam ; nam quælibet potentia animæ natura quædam est, et naturaliter in aliquid inclinatur ; et similiter est distiguendum de amore et delectatione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivæ communis, ut appetere ; non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus ; ut si dicatur, quod ira est appetitus vindictæ propter præcedentem contristationem.

ARTICULUS III. — *Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori, vel in superiori.* — (I part., quæst. LVXXIII, art. 5.)

Tertio quæritur, utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori; et videtur quod in superiori. Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Præterea, quæcumque vires sunt animæ secundum se ipsam, ad superiorem pertinent partem : nam vires inferiores sunt communes animæ et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animæ secundum se ipsam : unde dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XIII) : *Has potentias habet anima antequam corpori misceatur ; siquidem sunt ei naturales nec aliud sunt quam ipsa tota : namque animæ substantia in his tribus plena et perfecta consistit ; idest in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate.* Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Anima (II, com. XXI), et XI Metaphysic., sola pars animæ rationalis est a corpore separabilis. Sed irascibilis concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XV a med. et cap. XIII). Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Præterea, imago Trinitatis quærenda est in superiori parte animæ. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Præterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

6. Præterea, vires humanæ dicuntur illæ quas homo supra cetera animalia habet, quæ pertinent ad superiorem animæ partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis : humana et non humana et similiter concupiscibilis. Ergo prædictæ vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

7. Præterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur ; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per se ipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia hujusmodi, quæ attribuuntur

irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

Sed contra est quod Damascenus (lib. II, cap. XII), et Gregorius Nyssenus (lib. de virib. Anim., cap. VIII et IX), et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

Respondeo dicendum, quod cum actus appetitivarum partium præsupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivæ inferiores distinguuntur ; una enim intellectiva, potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivæ distinguuntur. Unde secundum Augustinum (alium Auctorem., lib. de Spiritu et Anima, cap. XII, in princ.), exterius et aliud est quod videt et quod audit ; sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis ; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivæ inferiores respectu diversorum appetitibilium distinguantur. Cujus ratio ex utraque parte est : quod vis superior habet objectum universale, sed inferiores vires habent objecta particularia ; multa autem per se conveniunt particularibus quæ per accidens se habent ad universale ; et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quæ est per se, potentiæ inferiores inveniuntur secundum speciem distinctæ ; sed superior potentia remanet indivisa ; sicut patet quod objectum intellectus est quod quid est ; unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quæ habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quæ rationem quidditatis non diversificant. Sed cum objectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum ; secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari ; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus : et similiter est ex parte appetitivarum : nam objectum appetitus superioris, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est, est bonum absolute ; sed objectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eamdem rationem sunt convenientia animali, ut ex prædictis, art. præced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur objectum appetitus inferioris : non autem objectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit ; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus

inferioribus, quamvis altiori modo ; nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur ; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum ; sicut voluntas vindictæ dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor ; et eadem ratione, ipsa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem ; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ vires diversæ similes irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior ; tamen quia habet universale bonum pro proprio objecto, non dividitur in plures potentias.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere ; tamen potest dici, quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis : vel loquitur quantum ad originem potentiarum ; nam omnes potentiæ sensitivæ ex essentia animæ fluunt.

Ad tertium dicendum, quod circa sensitivas potentias animæ est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod manent in anima separata secundum essentiam ; alii vero, quod manent in essentia animæ sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliæ sensitivæ vires ; unde in libro prædicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in lib. de Trin. (IX, cap. iii, iv et seq.), investigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatæ, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente ; et ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

Ad quintum dicendum, quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione ; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, inquantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili ; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanæ, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem inquantum obediunt rationi, et participant regimen ejus, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. xii).

Ad septimum dicendum, quod gaudium et timor, quæ sunt

passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peraguntur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

ARTICULUS. IV. — *Utrum sensualitas obediat rationi.*
(I part., quæst. LXXXI, art. 3.)

Quarto quæritur, utrum sensualitas obediat rationi; et videtur quod non. Rom., VII, 19, dicitur : *Non enim quod volo, facio; sed quod odi malum illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quædam Glossa (ord.) exponit, propter motus sensualitatis. Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

2. Præterea, ibidem dicitur : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hæc autem lex est concupiscentia. Ergo repugnat legi mentis, idest rationi; et ita non obedit ei.

3. Præterea, sicut ordinantur apprehensivæ ad invicem, ita appetitivæ. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum : non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Præterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Præterea, motus sensualitatis sunt animæ passiones, ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. II, cap. XII), quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quæ sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I Ethic. (cap. ult.), ex Gregorio Nysseno (lib. de viribus Animæ, cap. VIII et IX).

Respondeo dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex VIII Physic. Unde cum voluntas se ipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliæ, quæ se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquæque aliarum virium plus de motu ejus participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsæ appetitivæ inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimæ; aliæ vero magis remotæ, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivæ inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis : cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis ; secundum quod ei videtur ; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam ; et ideo dicit Philosophus in I Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima*. Secundo ex parte voluntatis ; in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis ; unde dicitur in III de Anima (comm. LVII), quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphæra sphæram in corporibus cœlestibus*. Tertio ex parte motivæ exequentis ; sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus quod in nobis principatur, idest rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant ; propter quod dicitur Genes., IV, 7 : *Subter te erit appetitus tuus*.

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi ; et similiter sensualitas ; quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivæ partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire ; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quæst. de lib. Arb., art. 12.

AD SECUNDUM dicendum, quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi ; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis, in corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quod inferiores apprehensivæ obediunt superiori, ut patet de imaginatione, et aliis sensibus interioribus ; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

AD QUARTUM dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii objecti, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut

delectabilem et mortiferum ; potest in diversa ratio sensualitatem movere.

Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quæ pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi ; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

ARTICULUS V. — *Utrum in sensualitate possit esse peccatum.* (I-II, quæst. VII, art. 8.)

Quinto quæritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum ; et videtur quod non. Nunquam enim nisi in voluntate peccatur. Sed sensualitas distinguitur a voluntate. Ergo in sensualitate non est peccatum.

2. Præterea, in anima separata peccata remanent. Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia conjuncti. Ergo, etc.

3. Præterea, actus hujus mediante corpore exercetur. Cujus autem est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in lib. de Somn. et Vig. (cap. I, ante med.). Ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Præterea, secundum Augustinum in V de Civit. Dei (cap. X), est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus ; et in hoc peccatum non est : et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas : et in hac constat esse peccatum : et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

5. Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motus ejus impedire potest. — Sed contra in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis : qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso : Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quædam Glossa (ex Origene) in princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati : ut enim dicit Augustinus (alius auctor, lib. III Hypognosticon, non multum procul a princ.), *quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Præterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum non est peccatum ; ut cum conjugatus movetur in

uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

8. Præterea, virtus et vitium sunt contraria. Sed virtus non potest esse in sensualitate. Ergo nec vitium.

9. Præterea, in eo est peccatum cui imputatur. Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Præterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate ; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse : quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cujus est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Præterea, si cæcus qui a vidente ducitur, in foveam cadat, non est peccatum cæci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi cæca respectu divinorum, si cadat in illicitum, non erit peccatum ejus, sed rationis, quæ debet eam regere.

12. Præterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra ; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

13. Præterea, dispositio et forma sunt in eodem ; quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

14. Præterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis : quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

Sed contra est quod Augustinus dicit lib. XIX de Civit. Dei, cap. IV) : *Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Hæc autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

Præterea, Magister dicit, XXIV dist., lib. II Sent., quod in sensualitate est peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat : et hoc modo accipitur peccatum in his quæ sunt secundum naturam, et in his quæ sunt secundum artem, ut dicit Philosophus II Phys. (com. LVXII). Sed tunc est peccatum mortale (1), quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis : sic enim ei debetur laus vel vituperium : et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis ; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in po-

(1) *Al.* mortale.

testate nostra, eo quod prævenit judicium rationis ; est tamen aliqualiter in nostra potestate, inquantum sensualitas rationi subjicitur, ut ex dictis, art. præced., patet. Et ideo actus ejus attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum ; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati moralis (1) ratio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum alicujus est duplex, scilicet primum, et secundarium ; sicut superficies est primum subjectum coloris, corpus autem secundarium, inquantum subjicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subjectum peccati est voluntas ; sensualitas vero est subjectum peccati, inquantum aliqualiter participat voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod peccatorum notæ remanent in conscientia, quacumque vi fuerint commissa ; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo prædicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

Ad tertium dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter, non ex natura sensualitatis, sed inquantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensualitatis secundum se consideratæ non sit agere, est tamen ejus prout participat aliqualiter rationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis : quando enim motus sensualitatis prævenit judicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus : sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum : plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum ; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit, IV de divin. Nom.

Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quæ in alia quæstione. quæst. præc., art. 12, dicta sunt.

Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale ; unde patet quod ipse motus concupiscentiæ in conjugato judicium rationis præveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

Ad octavum dicendum, quod virtus moralis est in viribus

(1) *Al.* mortalis.

sensualitatis, idest in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum, in III Ethic., cap. x in princ., ubi dicit, quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quæ est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem : ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur ; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini inquantum habet voluntatem ; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cujus actum contingit esse deformem.

Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. Uno modo sicut objectum est materia actus : et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum ; et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili ; et sic id quod est materiale in peccato mortali, non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione prædicta in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per ejus actum committitur. Imputatur autem homini, inquantum actus ille in ejus potestate consistit.

Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora sunt tantum mota ; vires autem appetitivæ inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis : unde inquantum participant aliqualiter voluntatem possunt esse subjectum peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio. Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam ; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur, ad agendum ; et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Hujusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione : nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, inquantum inclinat rationem ad peccandum.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem objecti ; est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii : nam membra exteriora non applicantur ad

actum nisi ex imperio rationis : unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui judicium prævenit rationis.

ARTICTLUS VI. — *Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.* — (I-II, quæst. LXXIII, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; et videtur quod non. Corruptio enim et infectio humanæ naturæ ex peccato orginali venit. Peccatum autem originale est in essentia animæ sicut in subjecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex conjunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam conjungitur. Cum ergo essentiæ animæ omnes potentiæ æqualiter appropinquent, utpote in ea radicatæ, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

2. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis est quædam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis : quia secundum Gregorium (XXXII Moral., capit. XI, parum ante med.) spiritualia peccata sunt majoris culpæ quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis contingunt subiti animæ motus. Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis : irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Præterea, hujusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturæ, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII Ethic. cap. VI, parum ante med.). Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Præterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia, sive elatio, quæ est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

Sed contra ubi est major turpitudo, ibi est major corruptio et infectio. Sed secundum Philosophum in VIII Ethicor. (VII, cap. VII, turpior est incontinens concupiscentiæ quam incontinens iræ. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

Præterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram ; ut patet per Philosophum in II Ethicor. (III, cap. III, non procul a fin.). Ergo

in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

Respondeo dicendum, quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt ; quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad pœnam. Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ : uno modo essentialiter ; alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis justitia, quæ per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in aliis potentiis quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur : quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens ; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens : et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animæ generativæ, quæ dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animæ de qua loquimur, consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali justitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiæ omnino sibi subjectas, vires inferiores singulæ tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia hujusmodi : unde Philosophus in I Ethic. (cap. VIII, a med.) comparat hujusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto ; ita hujusmodi corruptio est in viribus sensitivis, inquantum continentia rationis privatæ in diversa feruntur ; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quanto aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta : et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum Philosophum in VII Ethic. (cap. VI in pr.), minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiæ in essentia animæ radicentur, tamen quædam per prius fluunt ab essentia animæ quam aliæ, et ad causam originalis diversam habitudinem habent : et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora ; sed peccata concupiscibilis turpiora : ipsa enim discretio rationis culpam auget, ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione in qua tota dignitas humana con-

sistit, ad turpitudinem pertinet : unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari ; scilicet in appetendo et in exequendo. In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis ; quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad injuriam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII Ethicor. (cap. vi) : sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis ; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit ; concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in VII Ethicor. (cap. iii, a med.), quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus ; concupiscentia vero insidiator ;* et inducit versum Homeri, qui dixit, *Venerem esse dolosam, et ejus corrigiam variam*, significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter ; vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis : unde Philosophus dicit in II Ethic., quod *voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitæ.* Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis ; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animæ, concupiscibilis naturalius tendit in suum odjectum, utpote magis naturale et conveniens secundum se ipsum : est enim cibi et potus, et aliorum hujusmodi, per quæ natura conservatur ; sed si consideretur hujusmodi motus ex parte corporis, major transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu iræ quam concupiscentiæ, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium iræ quam ad dominium concupiscentiæ ; et propter hoc in peccatis iræ magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiæ : quod enim est ex parte animæ, refertur ad speciem ; sed quod est ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanæ naturæ. Unde patet quod ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam ; quia in Adam anima corrupit corpus, et persona naturam ; in nobis autem est e converso. Unde, quamvis peccatum Adæ per prius pertinuerit ad iras-

cibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

ARTICULUS VII. — *Utrum sensualitas in hac vita curari valeat a prædicta corruptione.* — (I-II, quæst. LXXIV, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta; et videtur quod sic. Quia prædicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de Beata Virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, præcipue post conceptionem Filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Præterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. 4 hujus quæst., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Præterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus : ut enim Philosophus dicit in III Ethic. (in princ.), *temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium.* Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

4. Præterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiæ pravæ. Sed temperatus non habet hujusmodi concupiscentias; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in VII Ethic. (cap. VI; et lib. II, cap. V). Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Præterea, si corruptio ista est incurabilis; aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ sanandæ. Sed non ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est : nec ex parte medicinæ, quia, ut dicitur Rom., V, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adæ, quo corruptio hujusmodi est inducta : nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit : nec ex parte naturæ; utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et tardus ad bonum. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

Sed contra, necessitas peccandi, saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi. Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. Ergo nec necessitas peccandi venialiter; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua prædicta necessitas venit.

Præterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiæ curaretur, quæ sunt medicinæ spirituales. Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

Respondeo dicendum, quod sensualitas in hac vita curari

non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio qua partes animæ dicuntur corruptæ, sequitur quodammodo inclinationem naturæ. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiæ ex divina liberalitate superadditæ. Qua quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit Dionysius, in eccles. Hierar., III cap., quod *per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem.* Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, præter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

Ad secundum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, inquantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni prædictæ, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellentiæ inclinationis prædictarum virium in sua objecta; et hoc per virtutem tollitur.

Ad quartum dicendum, quod temperatus, secundum Philosophum (lib. VII Eth., cap. III et IX), non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disposuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiæ, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem prædictam, quæ est naturæ, sed ad removendam culpam personæ. Similiter hujusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturæ primitus institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ; est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat; II Corinth., XII, 7 : *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ :* et ideo post baptismum remanet hæc infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit

aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo majoris morbi.

QUÆSTIO XXVI

DE PASSIONIBUS ANIMÆ

(*In decem articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiatur; 2° quomodo anima conjuncta corpori patiatur; 3° utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; 4° secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animæ passiones; 5° utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones; 6° utrum passionibus mereamur; 7° utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; 8° utrum hujusmodi passiones fuerint in Christo; 9° utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; 10° utrum per doloris passiones, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima separata a corpore patiatur.* (Suppl. quæst. LXX, art. 3.)

Quæstio est de passionibus animæ : et primo quæritur, utrum anima separata a corpore patiatur; et videtur quod non patiatur ab igne corporeo. Augustinus enim dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. VI, circa med.) : *Agens est præstantius patiente.* Sed anima quolibet corpore est præstantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

2. Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ judicantis. — Sed contra, instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinæ justitiæ. Ergo, etc.

3. Sed diceretur, quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam inquantum secum defert cremabilia. — Sed contra, cremabilia, quæ dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, inquantum secum defert cremabilia.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXXII, a med.). *non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur bene*

seu male. Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

5. Præterea, Damascenus dicit in fine IV lib. (lib. II, cap. IV circa fin.) : *Tradetur diabolus, et dæmones ejus, et homo ejus,* scilicet Antichristus, *et impii et peccatores, in ignem æternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus.* Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, inquantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in IV Dialog. (cap. XXIV, parum a princ.) : *Ignem eo ipso patitur anima quo videt;* et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra, visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit inquantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

7. Præterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

8. Præterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis; cum omni virtute corporali anima præstantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere, non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. LV, aliquantulum a princ.), quod *substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente.* Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Præterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit : unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. XII), quod *malum ideo nocet, quia adimit bonum.* Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicendum, quod adimit divinæ visionis gloriam. — Sed contra, pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit,

non erit major pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo ; quod est contra Augustinum (Enchirid., cap. CXIII).

12. Præterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinæ misericordiæ, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non juvatur, præcipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinæ justitiæ, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet pœnam. Constat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in lib. de duab. Naturis et una persona Christi (aliquantulum a med.). Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

1. Sed contra est quod Lucæ XVI, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit : *Crucior in hac flamma.*

2. Præterea, Gregorius in XV lib. Moral. (super illud Job, XXIX : *Devorabit eum ignis qui non succenditur*) sic dicit : *Gehennæ ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur ; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.*

3. Præterea, Cassiodorus dicit in lib. de Anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Præterea, sicut anima est incorporea, ita et dæmones. Sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth., XXV, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum.* Ergo et anima separata.

5. Præterea majus est animam justificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad justificationem ipsius, inquantum sunt divinæ misericordiæ instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiæ. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad ejus punitionem, inquantum sunt instrumenta divinæ justitiæ.

6. Præterea, ignobilius potest pati a nobiliori. Sed ignis

corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediæ. Quodlibet ens nobilius est non ente. Sed non esse est nobilius quam esse animæ damnatorum, ut patet Matth., XXVI, 24 : *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio.

Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur ; communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo ; et hoc sequendo significationem vocabuli : nam passio dicitur a *patin* græce, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt ; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abjicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur ; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abjicit a substantia. Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abjicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cujus additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis præcedentis ; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abjectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium ; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat, pati dicatur ; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur ; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cujus omnis creatura subsistens est alicujus receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola hujusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest : et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmuta-

tionem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse dixerunt, omnia quæ dicuntur in Scripturis de pœnis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice ; ut scilicet per hujusmodi corporales pœnas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur : sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum et hujusmodi opinionis videtur fuisse Origenes (lib. II Periarchon., cap. xx), et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse pœnam spirituum, sed corporum : corpora vero puniri non possunt nisi corporali pœna, eadem pœna hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth., xxv, ubi dicitur : *Ite maledicti in ignem æternum, etc.*; ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI de civit. Dei (cap. x), ipsos spiritus pœnis corporalibus aliqualiter affici. Nec est simile de gloria beatorum et pœna damnatorum : quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem Divinitatis ; damnati vero reprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus pœnis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus ; quibus similes sunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII super Genesim ad litteram(cap. xxvii), et Avicenna (lib. IX Metaph. cap. ultim.). Sed hoc esse non potest. Nam hujusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illæ sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animæ non infertur, sed magis jucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animæ separatæ et spiritibus dæmonum deest.

Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur ; unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in IV Dialogo (cap. xxxix) dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quod videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi median-

tibus organis corporalibus ; alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo quia, dato quod sentirent animæ separatæ, non tamen possent a sensibilibus affligi : nam sensibile est perfectio sentientis inquantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam inquantum hujusmodi ; sed inquantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animæ separatæ possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apperhendi ut nocivus : quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in IV Dial. (cap. XXIX) : *Quia cremari se inspicit diabolus, crematur*. Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum quod vere, et non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur : et hoc est quod Gregorius dicit in IV Dial. (cap. XXIX, a med.) : *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur*. Cujus quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinæ justitiæ, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis ; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivæ. Sed hoc sufficiens non videtur : nam instrumentum non agit illam actionem quæ propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in objiciendo (argum. III) dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter : uno modo ut formam, inquantum vivificat corpus ; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formæ et ejus cujus est forma, est unum esse ; unio substantiæ spiritualis ad corporalem per modum formæ, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subjectum ; et ideo non est in potestate substantiæ spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formæ, sed hoc lege naturæ agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturæ spiritualis est uniri corpori per

modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturæ ; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinæ justitiæ, facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere, vel ligare ; sed ipsa unio per modum prædictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti ; et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX lib. de civit. Dei, cap. x), sic dicens : *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo... incorporei spiritus dæmonum corporeis ignibus cruciandi ; non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant.... sed miris et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus pœnam, non vitam.* Hunc modum Gregorius ponit in IV Dial. (cap. XXIX, in fin.), sic dicens : *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente, sed secundum quod est agens ; et sic ignis, inquantum agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ, est anima præstantior, quamvis non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarum contrarietatem ; et hoc ibi esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram (cap. XXXII), nihil expresse determinat ; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis ; unde non dicit absolute quod ea quibus animæ separatæ afficiuntur, non sunt corporalia sed similia corporalibus : sed loquitur sub conditione ; scilicet quod si essent hujusmodi, tamen ex eis possunt animæ affici vel a lætitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore ; sub disjunctione dicit, adjungens, *vel non localiter*, scilicet per commensurationem ad locum.

Ad quintum dicendum, quod in pœna animæ separatæ duo est considerare : scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum ; sed hoc tristitiam animæ non inge-

reret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus ; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis : et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

Ad sextum dicendum quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, inquantum est detinens vel ligans ; et sic ejus visio potest esse afflictiva.

Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensivæ ad dimensivam, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem : virtus enim spiritualis substantiæ non est ejusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, inquantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Objectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam : sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhærentem, sed inquantum ejus substantiæ actionem impedit, ut dictum est, in solut. ad 5 et 6 argum., ipsam detinendo.

Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis sine aliquo contrario impediente active : sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiæ, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa pœnas corporales occupantur.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum prædictum, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione justitiæ, non autem de ratione pœnæ, sed magis contra pœnæ rationem : et ideo non instrumenta divinæ misericordiæ, quæ sunt ad justificandum, in animam renitentem

agunt; sed instrumenta divinæ justitiæ, quæ sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit de passione proprie dicta, quæ in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subjectam ut dictum est, in corp. art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

Quia vero objectiones quæ sunt in contrarium, aliqualiter verum concludunt, tamen non vere; ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI de civit. Dei (cap. x, a med.) : *Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat, Crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi.* Et sic patet, quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum nisi aliud addatur.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quæ procedit ex simili.

Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, inquantum est natura quædam, est melior non ente; sed inquantum est subjecta miseriæ et culpæ, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

ARTICULUS II. — *Utrum anima corpori conjuncta patiatur.*

(I-II, quæst. xxii, art. 1.)

Secundo quæritur, quomodo anima conjuncta corpori

patiatur; et videtur quod non patiatur per accidens. Ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XIV, in princ.), *propter amicitiam corporis et animæ, anima corpori conjuncta non potest esse libera, et non potest interire ; potest tamen timere interitum.* Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum se ipsam anima patitur corpori conjuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Præterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo præstantius. Sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est præstantius anima; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Præterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se, non videtur inesse animæ per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Præterea moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V Phys. (comm. I.) Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in I de Anima (comm. LXIII et LXIV). Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Præterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animæ transmutatur corpus, ut patet in ira, timore, et aliis hujusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

6. Præterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animæ, quod est ex parte animæ, formale est ; quod autem est ex parte corporis, materiale : hæc enim est formalis definitio iræ : *Ira est appetitus in vindictam;* hæc vero materialis : *Ira est accensio sanguinis circa cor.* Ergo in hujusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, sicut gaudium et tristitia et hujusmodi passiones animæ non insunt animæ sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

Sed contra, passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

Præterea, virtutes animæ non sunt perfectiores quam ipsa

animæ substantia. Sed secundum Philosophum, I de Anima (comm. LXIII), virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur, per se, sed solum per accidens.

Præterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII Physic. (comm. II). Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur ; et ita nec per se patitur.

Respondeo dicendum, quod proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. præc., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter : uno modo ut forma, inquantum dat esse corpori, vivificans ipsum ; alio modo ut motor inquantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ ; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam ; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et hæc est quædam passio corporalis : sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpus ; et hæc dicitur passio animalis ; sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi ; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio ; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat ; sed timet interitum conjuncti per separationem sui a corpore ; et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi inquantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animæ potest convenire per se ; nec ipsa passio timoris sine conjunctione corporis ei convenit.

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram (cap. XVI) ; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa se ipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis ; sicut virtute intellectus agentis per-

ficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quæ per ipsum fiunt intelligibilia actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animæ nullo modo conveniat, tamen esse conjuncti est commune animæ et corpori, et similiter operatio : unde passio corporis per accidens redundat in animam.

Ad quartum dicendum, quod passio non accidit conjuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis ; unde animæ non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

Ad quintum dicendum, quod ira, et similiter quælibet passio animæ, dupliciter potest considerari : uno modo secundum propriam rationem iræ ; et sic per prius est in anima quam in corpore : et alio modo inquantum est passio ; et sic per prius est in corpore ; ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

ARTICUCUS III. — *Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.* (I part., quæst. xxii, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva ; et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. lxxxvii, 4 : *Repleta est malis anima mea ;* quod de passionibus exponit Glossa (interl. ex August.). Totalitas autem animæ ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animæ potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Præterea, omnis motus vel operatio quæ convenit animæ præter corpus, secundum se ipsam est partis intellectivæ, non sensitivæ. Sed, sicut dicit Augustinus XIII de Civ. Dei (XIV, cap .v, in fin.), *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, cognoscat ; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.* Ergo hujusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Præterea, voluntas est partis intellectivæ, ut dicitur in III de Anima (text. xlii). Sed, sicut dicit Augustinus, XIV de Civit. Dei (cap. vi), *voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, lætitia, et hujusmodi : immo omnes nihil quam voluntates sunt : nam quid est cupiditas et lætitia nisi voluntas in eorum consensione quæ volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quæ volumus ?* Ergo hujusmodi passiones sunt in parte intellectiva.

4. Præterea, ejusdem potentiæ non est agere et pati. Sed

sensus videtur potentia activa : nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in lib. de Sommo et vig. (cap. XII, ante med.). Ergo in parte sensitiva non est posita animæ passio.

5. Præterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentiæ vegetativæ sunt activæ, quibus nobiliores sunt potentiæ sensitivæ. Ergo sensitivæ sunt activæ ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum (IX Metaph., com III). Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X Ethic. (lib. II Ethic., cap. V, paulo a princ.), videtur quod sit ibi tristitia ; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed diceretur, quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra, scientia et ignorantia, quæ sunt opposita, sunt in parte animæ intellectivæ, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Præterea, secundum Philosophum in II Phys. (comm. III), idem per sui absentiam et præsentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Damascenus dicit in II lib. (cap. XXII, parum a princ.), quod *dolor non est passio, sed passionis sensus*. Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva ; et eadem ratione delectatio, et alia quæ dicuntur animæ passiones.

10. Præterea, secundum Damascenum in II lib. (cap. XXII), et Philosophum in II Ethic. (cap. V), passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animæ præcedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animæ sunt in ea parte quæ præcedit appetitivam ; ergo passiones animæ sunt in parte apprehensiva, quæ appetitivam præcedit.

11. Præterea, sicut in operationibus appetitivæ sensitivæ transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivæ apprehensivæ. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Præterea, passio, proprie loquendo, est per abjectionem alicujus, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva : nam abjicitur culpa, et recipitur gratia ; abjicitur habitus luxuriæ, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animæ proprie est passio.

13. Præterea, motus appetitivæ sensitivæ sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando hujusmodi passiones animæ

excitantur in nobis ex aliquibus objectis quæ a sensu apprehendi non possunt: sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo hujusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva ; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Præterea, inter alias passiones animæ ponitur spes. Sed spes est in parte animæ intellectiva : quia sancti Patres in limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivæ non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animæ intellectiva.

15. Præterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur : quia potentiæ imaginis, quæ nunc perficiuntur gratia, in statu gloriæ perficientur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animæ appetitiva sensitiva.

16. Præterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio ; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Philosophus, in III de Anima (com. XII), dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

18. Præterea, Dionysius dicit de Jerotheo, II cap. de divin. Nomin., quod *patiens divina didicit divina.* Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quæ non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva ; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (cap. XXII, non procul a princ.) : *Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni vel mali;* et iterum : *Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni vel mali.* Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Præterea, passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis, ut dictum est, art. 1. Sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (comm. XIX et XX). Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno (lib. II, cap. XXII) et Gregorio Nysseno positis (art. 1 hujus quæst.) apparet : quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est (1) in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiva sensitiva : hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in lib. de Anima, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ,

(1) *Al.* non est.

vires autem rationalis partim activæ propter intellectum agentem, et partim passivæ propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivæ sit ad rem secundum quod est in se ipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI Metaph.

Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animæ convenire non potest nisi ex corpore; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. 1, dictum est.

Passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet; potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animæ radicatur : et sic, cum omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, inquantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare; et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quæ non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim dispo-

nitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ, sed activæ. Passio autem magis proprie appetitivæ potentiæ competit quam apprehensivæ, ut in principio dictum est. Et hæc est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animæ contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animæ radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ ejus esset sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne hujusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia hujusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quæstione de sensualitate, quæst. præc., art. 3, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia hujusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, inquantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quæstione de sensualitate (ubi sup.) dictum est. Unde ipse Augustinus postea subjungit (XIV de civitate Dei, cap. VI, a med.) : *Sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.*

Ad quartum dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quæ habet aliquem habitum qui est operatio ; sic enim omnis potentia animæ activa esset ; sed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum ; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, inquantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem ; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit ; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu ejusdem ; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, inquantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit ; sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, idest mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad sextum dicendum, quod illi delectationi quæ est in parte intellectiva per conjunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium ; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium ; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut X Metaphysic. dicitur : unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, inquantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui ; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, inquantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, inquantum est intelligens ; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conveniens intellectui, inquantum intelligit.

Ad septimum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi

sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum : sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium ; naturales enim potentiæ sunt determinatæ ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

Ad octavum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, inquantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur ; et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiæ, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum : unde intelligere et non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi , quæ similiter sunt contradictoria : non autem delectandi et tristandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiæ ; quia vel error æstimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas ; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem ; et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

Ad nonum dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt : quod tristitia est quædam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis ; sed dolor est secundum passionem corporalem ; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. vii in fin., quod dolor usitatius in corporibus dicitur ; et ideo incipit a læsione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (loc. cit. in arg.) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II Ethic. loquitur procul dubio de passionibus animalibus, volens, quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium et tristitia. Cujus ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiæ , gaudium et tristitia, quæ causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent ; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quæstione de sensualitate, art. 3, corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva ; quia passio corporalis est ipsa natura corporis ; passiones autem animales aliæ sunt

in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia; sed tamen quantum ad priores ejus actus. Si autem in actibus appetitivæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva : et ideo ad operationem virtutis sensitivæ apprehensivæ non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivæ, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo : quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in II de Anima (com. XII).

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abjiciatur et aliquid recipiatur; hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abjectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in VII Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo inquantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras pœnas, et earum phantasmata format, imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo inquantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus ut ex prædictis, art. 1, patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel

perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum : sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex prædictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud Joan., xiv, 21 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

ARTICULUS IV. — *Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passiones attendatur.* — (I–II, quæst. xxiii, art. 3.)

Quarto quæritur secundum quid attenditur contrarietas et diversitas inter animæ passiones ; et videtur quod non secundum bonum et malum. Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali : quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

2. Præterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

3. Præterea, Damascenus in lib. II (cap. xxi); et Gregorius Nyssenus (lib. de viribus Animæ, cap. ix), distinguunt passiones animæ per præsens et futurum, et per bonum et malum ; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsenti voluptas vel delectatio sive lætitia, de malo futuro timor, de præsenti tristitia. Sed præsens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Præterea, Augustinus, XIV de civitate Dei (cap. vii, in fin.), distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum : quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, exultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent ; alias inutiliter duo istorum conjungerentur, ut patet Isa., xxxv, 10 : *Gaudium et lætitiam obtinebunt.* Cum ergo omnia ista

respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent.

6. Præterea, Damascenus in lib. II (cap. XIV), distinguit quatuor species tristitiæ, quæ sunt accidia, athos, invidia, misericordia, præter quas est pœnitentia : quæ omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Præterea, ipse distinguit sex species timoris scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, et agoniam, quæ ad prædictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Præterea, Dionysius, IV cap. de div. Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni ; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod actus distinguuntur per objecta. Passiones autem animæ sunt actus appetitivæ virtutis, cujus objectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

Præterea, secundum Philosophum in I Ethic. (III, cap. V, paulo a princ.), passiones animæ sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes ; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quæstione de sensualitate, art. 2, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem : nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod æstimatur arduum vel difficile ; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animæ est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum ; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus : ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens : et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil

est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter conjungatur; ut amans scilicet perfruatur amato, et sic nascitur passio desiderii : quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium : et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum ; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia questione (quæst. præced., art. II) dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas : et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter : sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem : ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni : vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili : quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi ; si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem ; si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum ; hoc erit dupliciter : scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, inquantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, inquantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis ; si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris ; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens ; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem iræ ; aut ut excedens et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ.

Distinctio ergo illa quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis : quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie

facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti ; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor : et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, idest secundum bonum et malum ; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili ; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est quasi accidentalis : quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem ; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia quæ sunt species tristitiæ : nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, inquantum æstimatur malum proprium : misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, inquantum æstimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute ; sed addita circumstantia arduitatis : unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod præsens et futurum accipiuntur, ut differentiæ ad distinguendas animæ potentias, secundum quod futurum nondum est conjunctum realiter, præsens vero jam conjunctum : perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et præsens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ nisi apprehensionem tantum ; est enim dolor sensus læsionis : quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus (ibidem) subdit, quod tractando de passionibus animæ, maluit uti nomine tristitiæ quam doloris : tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet.

Ad quintum dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor : nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientiæ ; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem conjunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius conjunctionis ; unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura ; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud conjunctum conveniens, quod delectationem, præcipue spiritualem, facit : et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione ; gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu ; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem ; quæ quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est lætitia, quæ importat interiorem cordis dilatationem ; dicitur enim lætitia quasi latitia : vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est exultatio ; dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit ; quæ quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est hilaritas ; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est jucunditas.

Ad sextum dicendum, quod species tristitiæ quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales : vel secundum intensionem motus ; et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quæ est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat ; vel secundum quod progreditur bilis ad exteriorem dispositionem, et sic est ἄχος quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero objecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum : et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia ; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Pœnitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio ; et ideo Damascenus ipsam prætermittit. Possunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

Ad septimum dicendum, quod cum timor sit quædam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens ; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium

nocivorum : quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriæ operationis ; et sic inquantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnities ; inquantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem ; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem ; et sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione ; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum. (lib. II orthod. Fidei, cap. xv). Tertio, respectu passionis quæ est ab alio : quæ quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis ; et sic est erubescentia, quæ est timor in expectatione convicii : vel ratione læsionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quamdam intensionem : est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

ARTICULUS V. — *Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animæ principales passiones.* — (I part., quæst. xxv, art. 4.)

Quinto quæritur, utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animæ passiones ; et videtur quod non. Quia Augustinus, XIV de civit. Dei (cap. iii, vii, et viii, in fin.), enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei : quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque, etc.

2. Præterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciæ est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Præterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passiones principales.

4. Præterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Præterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit : principari enim, secundum Gregorium (homil. xxxiv in Evang., parum ante med.), est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passiones amor est prior ; ex amore enim omnes aliæ passiones nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Præterea, illæ passiones videntur esse principales a quibus aliæ dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliæ passiones dependere videntur ; nam passio animæ est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v, paulo a princ.). Ergo hæ duæ passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

7. Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili ; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

8. Præterea secundum proprietatem irascibilis potentiæ spes desperationi opponitur, timor audaciæ. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passiones contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus : et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum* (1) *metuimus.* Ergo hæ sunt quatuor passiones principales : gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Præterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in lib. de Consolat. (I, metro ult., circa fin.) :

Gaudia pelle, pelle timorem.
Spemque fugato, nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animæ passiones : scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animæ sint in parte appetitiva ; illæ passiones priores erunt quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur : quod quidem objectum est bonum et malum. Hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur ; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur ; ut sic principalis passio propter duo dicatur : quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quæ procedit ex bono secundum quod est bonum ; per accidens vero illa quæ provenit ex bono secundum quod est malum : et

(1) Al. *et dolendum.*

e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit : unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali inquantum est malum ; unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed inquantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo : quod illa passio per se provenit ex malo quæ consistit in fuga mali ; illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illæ passiones non præsuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quæ consistunt in executione finis : et eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se : nam gaudium provenit ex bono inquantum est bonum, et tristitia ex malo inquantum est malum. Et similiter omnes aliæ passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt : quod contingit ex hoc quod objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passiones concupiscibilis præsupponunt gaudium et tristitiam per modum causæ : nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile ; malum vero odiosum et fugiendum, inquantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora ; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo ; sed quædam per se, et quædam per accidens : quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod opponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subjici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quæ ex bono vel malo consequatur, nulla alia præsupposita ; bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex prædictis, art. præced., patet : malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens ; inquantum scilicet quis in malum præsens tendit ut repellendum et subjiciendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis, quod quædam passiones sunt quæ primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia : quædam vero quæ per se, sed non primo ; sicut aliæ passiones concupiscibilis, et hæ duæ irascibilis timor et spes ; quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum :

quædam vero nec per se nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quæ dicunt accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimæ passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere : quia non præsupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliæ vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere, cum præsupponant alias in eadem potentia existentes ; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.

Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones : gaudium et tristitia, spes et timor.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi : unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi præsupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili : omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quæstione (quæst. præc., art. 2), dictum est; unde potest esse passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quæ est inter ea : nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

Ad secundum dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio : utitur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi ; audax enim aggreditur malum, inquantum æstimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex hujusmodi bona spe audacia oritur ; et sic subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior ; nam spes victoriæ, vel saltem evasionis, audaciam causat.

Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, inquantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum æstimat, et in eam tendit ; unde spes vindictæ consequendæ est causa iræ : unde cum aliquis læditur ab eo qui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit (lib. III Met., cap. vi, a med.), sicut si rusticus læditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio : præsupponit enim non solum tristitiam, quæ est in concupiscibili ; sed spem, quæ est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quæ sunt (1) in irascibili.

Ad quartum dicendum, quod passiones quæ sunt in concupiscibili, respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu præsentis ; sed

(1) *Al.* quæ est.

passiones quæ sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu præsentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia ; unde non est simile.

Ad quintum dicendum quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio ; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi : præcipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

Ad sextum dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimæ, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad septimum dicendum, quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus ; et præcipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili ; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum : concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatæ in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato ; unde omnes passiones quæ respectu mali sunt, irascibili attribui possunt ; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

Ad octavum dicendum, quod contrarietas quæ est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionem per accidens oriri ex bono vel malo ; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem induci ad accessum. Et ideo si istæ differentiæ considerentur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet ; si autem circa malum, illa erit per accidens quæ sequitur id quod est facultatem non excedens ; unde in irascibili non possunt esse duæ principales passiones, quæ sunt directe contrariæ, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

ARTICULUS VI. — *Utrum passionibus mereamur.*
(I–II, quæst. xxiv, art. 6.)

Sexto quæritur, utrúm passionibus mereamur ; et videtur quod sic. Implendo enim præcepta meremur. Sed divinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et ad alias hujusmodi passiones, ut Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, cap. ix. Ergo passionibus meremur.

2. Præterea, secundum Augustinum in eodem lib., cap. vi, hujusmodi passiones non sunt sine voluntate ; immo et nihil

aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et hujusmodi passionibus.

3. Præterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, inquantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriæ, ut patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriæ.

4. Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoriæ, inquantum volitæ sunt. — Sed contra voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Præterea, id ad cujus intensionem sequitur intensio præmii, est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio præmii ; quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

6. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. II de Sacram., part. IV, cap. 6), quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur ; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut id formaliter et completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et completive terminatur. Sed passio, inquantum volita, est objectum voluntatis ; et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

8. Præterea, aliqui Confessores magis gravia sustinent aliquibus Martyribus ; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorumdam Martyrum sit brevi spatio finita ; et tamen Confessoribus non debetur aureola : et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

9. Præterea, super illud Jac., I : *Omne gaudium æstimate, fratres mei*, dicit Glossa (interlin.) : *Tribulatio in præsenti, justitia in futuro auget coronam*. Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

10. Præterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. CXV, 15 : *Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum ejus* : dicitur autem pretiosa quasi pretio digna.

Pretium autem laboris est præmium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicendum, quod passionibus meremur, inquantum sunt volitæ. Sed contra est quod Lucia dixit : *Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronæ ; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Præterea, difficultas est de necessitate meriti : quod patet ex hoc quod Magister dicit in II Sentent., dist. XXIV, quod homo in statu innocentiæ non merebatur, quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Præterea, timor quædam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva : ut patet, cum timemus illa quæ nonnisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. Ergo passionibus possumus mereri.

14. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium gloriæ non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animæ, sed in passione corporis.

15. Præterea, ubi est major difficultas, ibi est major ratio meriti. Sed major difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritoriæ quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Præterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quædam passiones a Sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et pœnitentia ; quædam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et nemesis a Philosopho in II Eth., cap. VII : quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

17. Præterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum ; nam primi motus qui sunt peccata, passiones quædam sunt ; ira etiam et accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo, Rom., I : peccata namque passiones ignominiæ appellat. Ergo passionibus meremur.

1. Sed contra, nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis ; quia, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. IX in med.), *voluntas est qua peccatur et recte vivitur.* Sed passiones non sunt in nobis : quia, ut dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. IV, in med.), *passionibus inviti cedimus.* Ergo passionibus non meremur.

2. Præterea, illud quod est præambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate

dependeat. Sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva : intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animæ non possunt esse meritoriæ.

3. Præterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamnr, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v). Ergo passionibus non meremur.

4. Præterea, in Christo fuit major efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediæ. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. — Sed contra, duplex vinculum facit majorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

6. Præterea, difficultas voluntarium diminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Respondeo dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede ; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur ; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cujus domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem ; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle ; sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui, et hujusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitæ æternæ, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde, ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis ; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum objectum : ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis : passionum enim principium, inquantum hujusmodi, non est in nobis ; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt : unde passiones interdum actum voluntatis præ-

veniunt. Et ideo per se passionibus non meremur ; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriæ quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum : et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquantum sunt volitæ vel amatæ : id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam : quod dupliciter accidere potest ; vel per se, vel per accidens : per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam ; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium ; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiæ, voluntas cum majori conatu resistit ; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem ; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur ; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum ; in secundo ut principium ; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio : pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, inquantum hujusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quælibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud ; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri conjugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsæ passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et hujusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex prædictis, in corp. art., patet, vel secundum quod hujusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis ; unde subjungit : *Omnino secundum varietatem*

eorum quæ appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur. Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

AD TERTIUM dicendum quod passio corporalis Martyris ad meritum essentialis premii non facit, nisi inquantum est volita; sed ad præmium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolæ : decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria ; Rom., VIII, 17 : *Si tamen compatimur ut simul* (1) *glorificemur.* Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur sicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. VII, et lib. II, cap. III), *in talibus sufficit fortem non contristari.* Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa et est signum voluntatis firmæ et constantis, et est ejus excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur Confessori, quamvis debeatur Martyri.

Unde patet solutio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cujusdam decentiæ, vel ratione voluntatis intensæ.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque : nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod objectum determinat voluntatem secundum speciem actus : meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus ; sed secundum radicem, quæ est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut objectum.

AD OCTAVUM dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis Confessor longinquo tempore, non potest adæquari morti quam Martyr sustinet in momento secundum operis genus : nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse : unde est finis terribilium, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. VI, a med.) ; et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in IX Ethic. (cap. VIII, vers. fin.) dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas ; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem præponderet multis aliis virtuosis opera-

(1) Al. *et simul.*

tionibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confessor. Tamen, quantum ad radicem operis potest Confessor plus mereri, inquantum ex majori caritate operatur : quia præmium essentiale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior quantum ad præmium essentiale, Martyr tamen quantum ad præmium accidentale.

Ad nonum dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

Et similiter dicendum ad decimum.

Ad duodecimum dicendum, quod virgini quæ corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliæ passiones Martyrum ; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia ejus antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi ; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, inquantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas : una quæ est ex magnitudine facti et ejus bonitate ; et hæc difficultas requiritur ad virtutem ; alia quæ est ex parte agentis, inquantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes ; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus : et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quæ est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus ; secunda vero, quæ est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, inquantum est occasio majoris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum : quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset ; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu ; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille pœnarum æternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex prædictis, in corp. art., patet ; potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex pœnis æternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de pœnis æternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris ; sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est (ibid.)

Ad decimumquartum dicitur, quod præmium correspondet merito quoad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas præmii : non autem ei semper correspon-

det quoad suppositum præcise : potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus præmiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis ; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est ; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quæ est ex excellentia vel bonitate rei, quæ per se facit ad meritum, sic est major difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad decimumsextum dicendum, quod passiones sunt meritoriæ inquantum sunt effectus et indicia bonæ voluntatis ; sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quæ est dilectionis signum. Et ideo quandoque a Sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium.

Ad decimumseptimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti ; sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale : unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, inquantum per hujusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus ; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia hujusmodi. Et ideo inquantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritoriæ vel demeritoriæ.

Ad secundum dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando præveniant actum voluntatis, non tamen semper : non enim similiter ordinantur appetitivæ sicut apprehensivæ. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi præexistente alia operatione sensus ; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem suam

meruit sibi et nobis : sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est præmium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis præmium. Nobis autem meruit, inquantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per præcedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Pœnalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cujusdam recompensationis contra delectationem peccati.

Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam : fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam : hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia ejus non est augmentata.

Ad sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium ; sed per accidens auget, inquantum aliquis difficultati contra conatur ; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione pœnalitatis.

ARTICULUS VII. — *Utrum passio conjuncta merito diminuat ipsum.* (I-II, quæst. XXIV, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito, scilicet quis plus mereatur : utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiæ, vel qui facit absque omni passione, ex solo judicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo judicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus : primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo judicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiæ.

2. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiæ. — Sed contra, ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in II Ethic. : scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiæ in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione ; quia ratio et voluntas movent

inferiores vires in quibus sunt passiones ; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria prædicta possunt esse sine passione.

3. Præterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur : unde Gregorius dicit in Moralibus (lib. XXII, cap. I, a med.), quod *nisi ceteræ virtutes ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Passiones autem omnes impediunt judicium vel discretionem rationis : unde dicit Salustius in Catilinario (in cap. cujus titulus est *Cæsaris oratio*, in princ.) : *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent : non enim animus facile verum prævidet, ubi afficiunt ista.* Ergo hujusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

4. Præterea, concupiscibilis non minus impedit judicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adjuncta turbat judicium rationis ; unde dicit Gregorius (lib. V Mor., cap. XXXIII, non longe a princ.), quod *ira per zelum turbat judicium rationis.* Ergo, etc.

5. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Phys. (comm. XVII et XVIII). Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex judicio rationis sine passione : Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiæ sine misericordiæ passione. Ergo magis et virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Præterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed, sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis. (lib. I, paulo ante med.), *virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci.* Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

7. Præterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior : non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in Regula (in III regula, cap. IV, in fin.). Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior : et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Præterea, Tullius dicit in lib. de Offic. : *Benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet.* Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei (cap. IV, a med.) : *Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus : vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos*

etiam esse dixit sine affectione. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait Psalm. LXVIII : *Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit.* Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

Præterea, Augustinus dicit, IX de Civ. Dei (cap. V, et lib. XIV, cap. IX) : *Irasci peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat : nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero* (in fine orationis pro Quinto Ligario) *ubi ait : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem; vel ut præcedentes, vel ut consequentes : ut præcedentes quidem, inquantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum ; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones (1), vel etiam inquantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis : quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit : quæ discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur ; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus ; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem : quia erunt moderatæ secundum judicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ab bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi : quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus : non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. IV, a med.) : *Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus.* Et post pauca subjungit causam, dicens : *Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriæ, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore.* Secundo per modum adjutorii : quia quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur;

(1) *Al.* ad has secundum has passiones.

eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX de Civit. Dei (cap. v, ante med.) : *Servit autem motus misericordiæ rationi, quando in ira probatur misericordia, ut justitia conservetur.* Et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethic. inducens versum Homeri : *Virtutem et furorem erige;* quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus ; si autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario ; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem, diminuit rationem voluntarii ; et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit : sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art. ; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium ; sed cum passione agere potest utrumque augere.

Ad secundum dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione ; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio ; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur : hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius efficeret quam prodesset ; sicut patet in cytharædo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret ; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem præveniens impedit actum virtutis, inquantum impedit judicium rationis, quod necessarium est in eligendo ; postquam vero puro judicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat : quia si in aliquo turbet judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur ; sequeretur autem, si passionis capaces essent.

Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionis humanæ in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem.

AD SEXTUM dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium ejus quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem ; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur ; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quæ est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

At per hoc patet solutio AD OCTAVUM.

ARTICULUS VIII. — *Utrum passiones in Christo fuerint.*
(III part., qu. XV, art. 6, 7, etc.)

Octavo quæritur, utrum hujusmodi passiones in Christo fuerint; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, XII de Trinit. (cap. XVI, circa med.), omne agens est præstantius patiente. Sed nullum creatum est præstantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Præterea, secundum Macrobium (lib. I super somnium Scipionis, paulo ante med.), *fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere*. Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo hujusmodi passiones non fuerunt.

3. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. VII), passio est *motus animæ appetitivæ per suspicionem boni vel mali.* Sed in Christo non fuit suspicio; hæc enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

4. Præterea, secundum Augustinum (IX de Civit. Dei, cap. IV, et XIV, cap. IX), passio est *motus animi contra rationem.* Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

5. Præterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX de Civit. Dei (cap. V, circa fin.). Ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Præterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subjectus non erat : quia, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei (cap. X et XIX) : *ad vitæ præsentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, hujusmodi perpeti affectus ;* infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo hujusmodi passiones fuerunt.

7. Præterea, secundum Augustinum (lib. de Natura boni, cap. xx), dolor est *sensus divisionis vel corruptionis*. Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio : quia, ut dicit Hilarius (lib. de Synodis, a med., et lib. X de Trin., parum a princ.), *habuit vim pœnæ sine sensu pœnæ;* neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

8. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus Sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

9. Præterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione ; propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis est virtus ; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

10. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei, cap. vi, *cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est*. Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiæ vel doloris non fuit.

11. Præterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem. Sed, sicut probat Chrysostomus (homil. xxi ad populum Antioch., ante med.), *nullus læditur nisi a se ipso;* quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

Sed contra est quod dicitur Marci xiv, 33 : *Cœpit Jesus pavere et tædere et mœstus esse*.

Præterea, Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. viii et ix), quod *recta voluntas non solum inculpabiles*, *verum laudabiles habet motus hos*. Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

Præterea, in Christo fuerunt defectus hujus vitæ qui perfectioni gratiæ non repugnant. Sed hujusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis a gratia causantur : ut patet per Augustinum (XIV de Civit. Dei, cap. ix) : *Hi enim affectus de amore bono et de sancta caritate veniunt*. Ergo hujusmodi passiones in Christo fuerunt.

Respondeo dicendum, quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis ; in Angelis enim et Deo omnino non sunt : quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cujus sunt motus hujusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod hujusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione

animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliæ hujusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia hujusmodi, quæ sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio: unde ex hujusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicujus convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istæ causantur per modum qui est dictus; et tunc non sunt subitæ, cum sequantur judicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissæ enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III lib. (capit. xx): *Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt.*

Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum prævisæ, sed subitæ, et intensæ, et frequenter, et perfectæ; unde dicuntur passionum sectatores in I Ethicor. In justis vero nunquam sunt perfectæ, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis: habent tamen passiones non solum prævisas, sed subitas; et non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones

nunquam sunt subitæ : eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis ; unde dicit Damascenus in III lib. : *Non præcedebant in Domino voluntatem naturalia ; sed volens esurivit, volens timuit.* Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest ; quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali : habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiæ et hujusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi ; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et hujusmodi ; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse : unde dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. IX, circa med.) : *Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter præstantius patiente, sed secundum quid, scilicet inquantum est agens : et sic nihil prohibet objectum animæ Christi esse ea præstantius, inquantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de Civit. Dei (cap. IV), circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quæ tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, hujusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subjectas. Probat autem Augustinus (XIX de Civit. Dei, cap. IV), ex cujusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant hujusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia ; quia quod Peripatetici passiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius (libr. I in somnium Scipionis, paulo ante med.) et Plotinus (in libr. de Virtutibus, capit. II et sequent.) dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse : non quia non sint aliqui subiti motus passionum in hujusmodi virtuosis ; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent : secundum quod Philosophus dicit in VII Ethic., quod concupi-

scentiæ in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in incontinentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod, cum hujusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendæ sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quædam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel ægritudo corporis, et alia hujusmodi; quædam vero non naturalia, sicut divitiæ, honores, et alia hujusmodi, circa quæ vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius (locis nunc cit.), virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiæ vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquæ passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quæ sequuntur bona vel mala naturalia.

Ad tertium dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Æstimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio : unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio ; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei (cap. ix, a med.), impassibilitas dupliciter dicitur : uno modo secundum quod privat affectiones quæ accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secundum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundæ ; et sic solummodo in Christo fuit.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelis superior : habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

Ad sextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquæ passiones, ut gaudium et amor, quæ sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quæ sunt respectu mali : et hæc ad præsentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit; Christus autem voluntarie assumpsit.

Ad septimum dicendum, quod in Christo fuit vera læsio corporis, et verus sensus læsionis : ipse enim secundum Divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum pœnæ non habuisse, non quia pœnam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima

glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile læsionis ; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum : *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor*. Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem Divinitatis ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. XV, a med. et XVIII et XIX) ; unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quæ sunt fortunæ exterioris, non appellabant bona, sed commoda ; quæ tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona : quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

Ad decimum dicendum, quod quamvis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis ; et sic fuit ibi tristitia.

Ad undecimum dicendum, quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis : non autem ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IX. — *Utrum doloris passio fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.* — (III part., quæst. XLVI, art. 7).

Nono quæritur, utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem ; et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci, non est alicujus sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Præterea, unaquæque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii objecti. Ergo et dolor alicui potentiæ attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte objecti. Sed respectu rerum æternarum, quæ sunt supe-

rioris rationis objecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civitate Dei (cap. 7, in fin.) dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori conjuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non conjungitur, cum, secundum Philosophum in III de Anima (comm. VI), intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicendum, quod ratio superior non conjungitur corpori per operationem, conjungitur tamen ei ut forma. — Sed contra, secundum Philosophum in lib. de Somn. et Vig. (cap. I, ante med.), ejusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animæ absque communicatione corporis; et potentia intellectiva erit animæ non secundum quod conjungitur corpori : et ita ratio superior, non erit corpori conjuncta ut forma.

5. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. XXII), passio est motus irrationalis animæ, et appetitivæ. Sed dolor et tristitia et hujusmodi sunt quædam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civitate Dei (cap. VI), dolor vel tristitia est eorum quæ nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra ejus voluntatem accidit, quæ perfectissime divinæ voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra, eadem potentia est ratio ut est considerata, et ut natura : diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura nolebat; eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

8. Præterea, secundum Philosophum (I Topic., cap. XIII), *delectationi quæ est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria.* Delectatio autem superioris rationis est in contemplando æterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia : hæc enim tristitia sive dolor delectationi contemplativæ opponeretur ; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

1. Sed contra est quod in Psal. LXXV dicitur : *Repleta est malis anima mea;* Glossa (ibi ex August.) : *non vitiis, sed doloribus.* Ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor ; et ita in superiori ratione.

2. Præterea, satisfactio respondet culpæ. Sed Christus

sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem ; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Præterea, ut dicit Glossa, super illud : *Repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus : quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita non dicimus rationem, sed intellectum : in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

4. Præterea, tota anima, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. VI, non procul a fin.), est in toto corpore. Ergo quælibet pars ejus est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quædam pars animæ. Ergo est corpori unita ; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis, art. 2 hujus quæst., patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur : una corporalis, quæ incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita ; alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cujus motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum (XIV de Civit. Dei, cap. VII, in fin.), sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore ; scilicet læsio, et læsionis experimentalis perceptio : læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima inquantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam : in essentia vero animæ omnes potentiæ radicantur : et secundum hoc illa læsio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læsionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis proprie, ex cujus objecto tristitia contingit, per cujus apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat ; scilicet ex parte æternorum, quibus perfectissime fruebatur ; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicatur ; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et

a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animæ Christi, immutando ejus propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animæ Christi per comparationem ad proprium objectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ est animæ essentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo inquantum est potentia quædam; et sic dicitur esse actus corporis, inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiæ in qua fundatur; et sic tam intellectus quam aliæ potentiæ corpori conjunguntur ut forma, inquantum sunt in anima, quæ per sui essentiam est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod illa objectio procedit secundum rationem potentiæ, non autem secundum quod in essentia animæ radicatur.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quæ quidem passio sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, inquantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquæ operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cujus similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei (cap. IX, circa fin.). Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi, sed secundum quod in essentia animæ radicatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum objectum comparatur; sic enim nihil ea nolente accidit.

Ad septimum dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturæ (1) creaturæ rationalis, prout scilicet fundata in essentia animæ dat esse naturale corpori; ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis inquantum est ratio; et hoc est actus ejus, quia potentiæ definiuntur per

(1) *Al. deest* naturæ.

actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod in essentia animæ radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati læsionem : uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et hæc est passio visus ut visus : alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur; et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi prædicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quædam quæ secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud; sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animæ vel corporis, sic appetuntur : et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat; unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat : prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed inferiorem tantum, quæ his quæ sunt corporis, intendit sicut proprio objecto : unde in passione corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quæ sunt corporis, sicut objectis; sic enim intendit solis æternis; ad corporalia vero respicit de eis judicando per rationes æternas, quibus non solum conpisciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes æternas, secundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriæ operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se : quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quæ est consideratio; et sic delectationi quæ est in considerando,

nulla tristitia opponitur vel contrariatur : quia huic considerationi quæ est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quæ sit causa tristitiæ : omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus : quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor ; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati ; inquantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria ; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, inquantum consideratur ut quoddam malum ; secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animæ Christi, sed prout in essentia animæ radicatur.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia ; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori ; et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animæ ; sic enim corpori unitur.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi inquantum est voluntarie ex caritate suscepta : et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriæ operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis : quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur ; scilicet participatio quædam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori ; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliæ formæ materiales. Et ideo, cum operatio rationis insit animæ secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam (1) distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat, ad aliquam potentiam animæ, non tamen excluditur quin anima patiatur.

ARTICULUS X. — *Utrum per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, et e contra.* — (III part., quæst. XLVI, art. 8.)

Decimo quæritur, utrum per dolorem passionis, qui erat

(1) *Al.* ab aliis distinctam a ratione. etc.

in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso ; et videtur quod sic. Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur : quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII Ethic. (capit. XIII et XIV), quod *delectatio quælibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam*. Sed delectatio qua superior ratio animæ Christi fruebatur Divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Præterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

4. Præterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animæ est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum ; et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

5. Præterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subjecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subjecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario jejunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quæ Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem ; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Præterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus : utramque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animæ, quæ consistit in hoc quod superior ratio Divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quæ minus est ; et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit ; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Præterea, sicut anima Christi unitur Verbo, ita et caro

ejus. Sed si caro ejus esset glorificata per unionem ad Verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad Verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

9. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram (cap. XXIV), gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

10. Præterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis. Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens : quia contingit unum solum intelligere, secundum Philosophum. Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

11. Præterea, majus posse habet in natura integra ratio supra sensualitalem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione : ex quo videtur quod anima Christi totaliter erat expers doloris.

12. Præterea, major est infirmitas contracta quam assumpta ; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam, eorum corpora a læsione ignis impassibilia servavit. Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona Verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

13. Præterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur ; dolor autem passionis per hoc quod convertitur, corpus : quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

14. Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex status ; scilicet viatoris, et comprehensoris ; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis. — Sed contra, duplex status Christi nec aufert contrarietatem quæ est inter gaudium et dolorem, nec subjectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subjecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

15. Præterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt. Si autem non sunt contrarii ; cum contrariorum sint contrariæ causæ, videtur quod duplex status non possit

esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor, quæ sunt contraria.

16. Præterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur ipsa ab alio. Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicendum, quod dolor erat materialis respectu gaudii : unde per dolorem gaudium non impediebatur. — Sed contra, dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis ; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

Sed contra, secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animæ Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem ejus ad Divinitatem erat causa gaudii : hæ autem duæ uniones non se impediunt. Ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis.

Præterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quæ sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere ; viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

Respondeo dicendum, quod in Christo duo prædicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secundum naturæ ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat ; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem : contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum ; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam (art. VIII, in sol. ad IX argum.) ; et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi, ut dicitur in lib. sex Principiorum (cap. IV et est de *quando* non procul a fin. inter opera Arist.). Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores ; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus : et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores ; ut cum ex vehementia passionum

in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est : nam propter divinam virtutem Verbi, ejus voluntati subjectus erat ordo naturæ ; unde poterat hoc contingere ut non fieret prædicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanæ naturæ quantum ad singulas partes ejus, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostræ reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in III lib. (cap. XV a med., et cap. XVIII et XIX) : *Movebatur secundum consequentiam naturæ, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quæcumque propria, ut per omnia naturæ credatur veritas.*

Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, inquantum per ejus operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animæ, nec ad corpus : alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animæ inquantum est forma corporis, nec inquantum est radix inferiorum virium : sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex læsione corporis in ipso corpore et essentia animæ secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut ipsa per hoc conversio aliqualiter impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, inquantum in esse animæ radicatur ; et erat ibi gaudium summum inquantum per actum suum Deo fruebatur : et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium ; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiæ animæ, in qua fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est bonum et vita animæ, ita anima est bonum et vita corporis ; non autem e converso, quod corpus sit bonum animæ. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animæ ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni : propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animæ vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus : unde anima quæ fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens

expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quæ in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. art. : et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractæ.

Unde patet solutio AD TERTIUM.

Et hac etiam ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore : ex quo patet solutio AD QUARTUM.

Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subjecta creatura : et sic patet solutio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus ; sic enim Deo fruebatur ; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod læsio corporis attingebat eam ut actum corporis, mediante essentia, in qua radicatur; ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur ; et sic erat et purum gaudium et purus dolor ; et sic utrumque in summo.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suæ conceptionis gloria animæ, non autem corporis conferretur ; ut scilicet per gloriam animæ communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis ; et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr., XI, 10 : *Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.*

AD OCTAVUM dicendum, quod anima Christi fuit conjuncta Verbo dupliciter : uno modo per actum fruitionis ; et hæc unio fecit eam beatam ; alio modo per unionem, et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personæ sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo : quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod se ipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a Filio Dei in unitate personæ assumptum ; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

AD NONUM dicendum, quod contraria esse in eodem per se, est impossibile ; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et aliud per accidens ; sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium ejus ad quod navis movetur. Ita in superiori ratione animæ Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium ; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici, quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species ; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum ; et sic intellectus animæ Christi et cujuslibet beati multa simul intelligit, inquantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit. Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum, et sentire aliud sensu corporali : et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocumenti. Dato iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud ; ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret : sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium ; ratione vero horribilitatis suæ in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace ; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non læderentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod conversio potentiæ ad aliquid est per actum ipsius : et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur ; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhæsionem vel adhærentiam qua adhærebat essentiæ animæ sicut suæ radici.

Ad decimumquartum dicendum, quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam ; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. art. ; et hæc est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status hæc duo sibi inerant : quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul

inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhærebat Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod naturali conjunctione anima corpori passibili jungebatur, et superior ratio ipsi animæ; ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis; status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quæ ad hoc consequuntur.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale, ratione jam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediebatur; et sic gaudium superioris neque impediebatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione : quia iste dolor non erat in ea secundum actum ejus, sed attingebat eam aliqualiter secundum quod in essentia animæ erat fundata.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter divinæ essentiæ, et secundario eorum quæ in divina essentia cognoscuntur; ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo; secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis : erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quæ Deo erant placita; et sic erat de dolore, inquantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

QUÆSTIO XXVII

DE GRATIA

(*In septem articulos divisa*)

Primo, utrum gratia sit quid creatum positive in anima; 2° utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; 3° utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ; 4° utrum sacramenta novæ legis sint gratiæ causa; 5° utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens; 6° utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto; 7° utrum gratia sit in sacramentis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.* (I-II, quæst. cx, art. 1.)

Quæstio est de gratia : et primo quæritur, utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum (XIX de Civit. Dei, cap. xxvi, in princ.),

sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animæ ; et ita, vita quæ est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

2. Præterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est a Deo : acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem est in ipso ; sicut et aliquis dicitur homini acceptatus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptationem quæ est in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

3. Præterea, per esse spirituale gratiæ magis Deo appropinquamus quam per esse naturale. Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, gratia est quædam animæ sanitas. Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adæquatos. Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed præsupponit potentias animæ æqualitate justitiæ adæquatas.

5. Præterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quædam liberalitas : idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Præterea, nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Præterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

8. Præterea, nihil est in genere nisi compositum. Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est in genere. Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

9. Præterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus : tria enim sunt in anima, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v) : potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis ; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter ; sed iterum non est habitus : nam habitus est qualitas difficile mobilis, secundum Philosophum in Prædicamentis (in prædic. qualitatis) :

gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Præterea, secundum Augustinum (XXV de Trinit. in princip.), inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Præterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non opponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud Genes., I, 31, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

Sed contra est quod dicit Glossa (ex August.), super illud Psalm. CIII, *Ut exhilaret faciem in oleo : Gratia est quidam nitor animæ, sanctum concilians amorem*. Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

Præterea, Deus dicitur esse in Sanctis per gratiam quodam modo speciali præ aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum. Ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

Præterea, Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animæ. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

Præterea, omnis actio est ab aliqua forma. Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

Respondeo dicendum, quod nomen gratiæ dupliciter consuevit accipi. Uno modo pro aliquo quod gratis datur : sicut consuevimus dicere : Facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus, Iste habet gratiam regis, quia acceptatus est regi. Et hæc duæ significationes ordinem habent ad invicem : non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptatus. Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus; quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiæ et sapientiæ et hujusmodi, de qua nunc non quæritur, quia constat hujusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptatus, de qua nunc loquimur. Et quod hæc gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est; ponit enim actum divinæ voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen hæc ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam hujusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo.

Sed hoc stare non potest : Deum enim acceptare aliquem

vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere, Sap., XI, 25 : *Diligis omnia quœ sunt,* et omnia approbare, Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quœ fecerat.* Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita æterna ; sicut Isa., LXIV, 4 : *Oculus non vidit, Deus absque te quœ prœparasti diligentibus te.* Unde, Roman., VI, 23, dicitur : *Gratia Dei vita œterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale : et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia ; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso ; quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præstat ei aliquid per quod sit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicitur Coloss., I, 12 : *Qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine.* Et hujus ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra ; ita voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita æterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens ; aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret ; cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso ; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita æterna facit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima est causa formalis vitæ corporalis ; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens ; unde aliqua forma cadit media ; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante : albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quæ est in voluntate divina respectu æterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud ; quod non contingit in acceptatione humana ; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis, nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali ; forma enim naturalis principium est esse naturalis : et similiter esse spirituale gratuitum Deus

facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quæ est gratia.

Ad quartum dicendum, quod sanitas est quædam qualitas corporalis ex humoribus adæquatis causata ; ponitur enim in prima specie qualitatis ; et sic ratio procedit ex falso.

Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum æternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior ; sed secundum quid omne accidens animæ est ea nobilior, inquantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici, quod gratia, inquantum creatum, non est nobilior anima Christi ; sed inquantum est quædam similitudo divinæ bonitatis expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi.

Ad septimum dicendum, quod una est veritas prima increata, a qua tamen multæ veritates, quasi primæ veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur ; ut dicit Glossa (August.) super illud Psal. xi : *Diminutæ sunt veritates, etc.* ; similiter una est bonitas increata, cujus sunt multæ similitudines in creatis mentibus per participationem gratiæ. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum : nam veritas se habet ad intellectum ut objectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subjectum diversorum, non autem eamdem formam.

Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiæ, est compositum reali compositione ; eo quod id quod est in prædicamento substantiæ, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum ; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis ; quod requiritur in omnibus quæ sunt directe in prædicamento : et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quædam in prædicamento substantiæ per reductionem, ut principia substantiæ subsistentis, in quibus prædicta compositio non invenitur ; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent : similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse ; sed subjectum est aliquale secundum ea ; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in prædicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia : et talis compositio in gratia invenitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur ; quia habenti gratiam non est facile illum actum

exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. VI), quod justo difficile est operari injusta.

Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et justificatur; nec per modum objecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

Ad undecimum dicendum, quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam hujusmodi bonis proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

ARTICULUS II. — *Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.* (I-II, quæst. CX, art. 3.)

Secundo quæritur, utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; et videtur quod sic. Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod acceptati sumus ei. Hoc autem est per caritatem: Prov., VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.* Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de bono Perseverantiæ, cap. XVII circa fin.), quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis præparatur et prævenitur, est fides: non autem informis, sed formata, quæ est per caritatem. Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Præterea, ad hoc Spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet. Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat. Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut Filius secundum donum sapientiæ, propter similitudinem horum donorum ad personas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

4. Præterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Joan., XIV, 21: *Si quis diliget me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum;* in qua manifestatione vita æterna consistit. Ergo caritas est idem quod gratia.

5. Præterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi; scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum

carum, ut patet I Joan., IV, 10 : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Sed hæc est ratio gratiæ, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

6. Præterea, Augustinus dicit (XV de Trinitate, cap. VIII, in princ.), quod *sola caritas est quæ dividit inter filios regni et filios perditionis; cetera enim dona sunt bonis malisque communia.* Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

7. Præterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quæ est habitus vel dispositio : et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus ; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quæ est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

1. Sed contra, nihil prævenit se ipsum. Sed gratia prævenit caritatem, ut Augustinus dicit in II de prædestinatione Sanctorum (in lib. de dono Perseverantiæ, cap. XVI, circa fin.). Ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Præterea, Romam., V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo datio Spiritus sancti præcedit caritatem sicut causa effectum. Sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod præcedit caritatem ; et hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

Præterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum ; caritas vero non semper est in suo actu ; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

4. Præterea, caritas quædam dilectio est. Dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo acceptati quod sumus diligentes, sed potius e converso ; actus enim nostri non sunt causa gratiæ, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo acceptati, est aliud quam caritas.

5. Præterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicujus quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium ; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus. Sed non commune per prædicationem, ut videtur : quia sic essent tot

gratiæ quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causæ : et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Præterea, caritas perficit animam in ordine ad objectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et ejus actum Deo acceptatum reddit : et inter alias virtutes præcipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam : et hæc opinio rationabilior videtur. Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines; ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexiguntur : scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis; et motus in finem : sicut patet quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur ; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum ; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens; scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam, quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo connaturalis existens : unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum; sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens : et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, et ejus motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod hæc comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in II cap. cœl. Hier. ; ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio qua ipse diligat ; sed potius e converso.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia præveniens, inquantum in motu fidei primo apparet gratiæ prævenientis effectus.

Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam ; sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cujus persona mitti dicitur.

Ad quartum dicendum, quod caritas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam ; aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicujus hominis ; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subjecto ; et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus ; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat : primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei inquantum non potest esse informis, sicut aliæ virtutes : unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt, invenitur : quia philosophi non cognoverunt nisi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos.

Alia concedimus, quamvis quædam eorum non recte concludant.

ARTICULUS III. — *Utrum aliqua creatura possit gratiæ causa esse.* (I-II, quæst. cxii, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ ; et videtur quod sic. Joan., xx, 23, Dominus dicit discipulis suis : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed

peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. cœl. Hierar., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiæ Deo appropinquantes ejus lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen divinum est gratia. Ergo creaturæ quædam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere.

3. Præterea, bonum, secundum Dionysium (cap. IV de divin. Nomin., circa princip.), est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis. Sed formæ spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis existentes, sint principium suæ communicationis in similitudine speciei ; multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam causare.

4. Præterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri præbere ; quod patet ex hoc quod, secundum Dionysium (cap. VII cœl. Hierar., a med.), superiores Angeli inferiores illuminant ; quæ quidem illuminatio, secundum ipsum, est divinæ scientiæ assumptio. Ergo gratiam potest rationalis creatura alii præbere.

5. Præterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiæ intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. — Sed contra, Christus præ aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiæ. Sed per modum ministerii operari ad gratiæ collationem convenit aliis Ecclesiæ ministris. Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Præterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam. Sed, sicut dicit Glossa super illud Psalm. XXIX, *Ad vesperum demorabitur fletus*, resurrectio Christi est causa resurrectionis animæ in præsenti, et corporis in futuro : resurrectio autem animæ in præsenti est per gratiam. Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiæ.

8. Præterea, forma substantialis, quæ dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quæ dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quæ est gratia.

9. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non

potest, quia, cum non educatur de potentia materiæ, non fit nisi per creationem : creare autem est infinitæ potentiæ, propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturæ potest competere. — Sed contra, infinita non est pertransire. Sed distantiam quæ est de ente in nihil, contingit pertransire : quia creatura per se ipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium (XVI Mor., cap. XXVIII, parum a princ.). Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Præterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter ; sed solum secundum quid : quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiæ infinitæ simpliciter. Sed non est inconveniens quod alicui creaturæ conferatur potentia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, inquantum infinito bono conjungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Præterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subjecti, sint magnæ potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis Sanctus possit conferre gratiam, in nullo præjudicatur divinæ gloriæ.

12. Præterea, Rom., III, 22, dicitur : *Justitia* autem *Dei per fidem Jesu Christi.* Sed, ut dicitur Rom., X, 17, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Cum ergo verbum Christi sit a prædicatore, videtur quod gratia, sive justitia, sit a fidei prædicatore.

13. Præterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia, sive Spiritus sanctus, est alicujus hominis, quia ei datur. Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive Spiritum sanctum.

14. Præterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed prælati Ecclesiæ debent reddere rationem de animabus subditorum ; Hebr., ult., 16 : *Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro amimabus vestris.* Ergo animæ subditorum sunt in potestate prælatorum, ut eas per gratiam possint justificare.

15. Præterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

16. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quæ est causa quod Spiritus sanctus detur ; Actuum, VIII, 17 : *Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo sacerdos est causa gratiæ, in qua Spiritus sanctus datur.

17. Præterea, omnis potestas communicabilis creaturæ, ei

communicata est : quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus : sicut Augustinus ad Filii æqualitatem probandam argumentatur (lib. III contra Maximinum, cap. XVIII). Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturæ communicabilis, ut Magister dicit, V dist., IV lib. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturæ.

18. Præterea, secundum Dionysium (cap. V eccles. Hier.), lex Divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturæ rationalis in Deum est præcipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Præterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas dæmones expellendi, qui sunt nobis causa malitiæ, ut patet Lucæ, X, et Matth., ult. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium. — Sed contra sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii. Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21. Præterea, anima vivit vita naturæ, et vita gratiæ. Sed vitam naturæ communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiæ potest alteri communicare.

22. Præterea, culpa et gratia sunt contraria. Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpæ. Ergo potest sibi esse causa gratiæ.

23. Præterea, homo dicitur minor mundus, inquantum in se gerit majoris mundi similitudinem. Sed in majori mundo aliquis spiritualis effectus scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, idest in homine, effectus spiritualis gratiæ est ab aliqua creatura.

24. Præterea secundum Philosophum in IV Metaph., perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere : et loquitur de perfectione naturæ. Major autem est perfectio gratiæ quam naturæ. Ergo habens perfectionem gratiæ potest alterum in gratia constituere.

25. Præterea, actio formæ attribuitur habenti formam ; sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed justificare est actus justitiæ. Ergo attribuenda est justo. Justificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et justus potest dare gratiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Trin. (de Civit. Dei, cap. XVI) : quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum. Sed in dono gratiæ dator Spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

Præterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest ; hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est ; nec iterum de gratia quam ipse habet, aliquid

largiendo; quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum; quod est inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

Præterea, Anselmus probat in lib. *Cur Deus homo* (lib I, cap. v, et lib. II, cap. vi), quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia sic esset suæ salutis debitor Angelo, et nullo modo posset ad Angeli æqualitatem pervenire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

Præterea, secundum Augustinum (tractat. LXXII in Joann.), majus est justificare impium quam creare cœlum et terram. Sed per gratiam justificatur impius. Cum igitur creare cœlum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

Præterea, omnis actio est per aliquam conjunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective: quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiæ susceptionem. Cujus ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius gratiæ. Gratia enim, ut dictum est, art. 1 hujus quæst., est quædam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia ejus solius est rem ultra statum naturæ promovere, cujus est gradus naturæ statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi præsupposita potentia materiæ, vel alicujus loco materiæ: potentia autem naturalis creaturæ non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest; et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem (1) aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quæ præparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum (in lib. de Gratia et Natura, cap. XXXII). Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicujus actus sit potentia et objectum, dupliciter actus alicujus potentiæ potest immutari. Uno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in ipsa potentia operatur; quod solius

(1) *Potius* expostulationem.

Dei est respectu potentiarum quæ non sunt organis affixæ, scilicet intellectus et voluntatis ; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens ; secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte objecti, adhibendo scilicet objectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet objectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid hujusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur : alia vero objecta voluntatem non ex necessitate movent ; sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quæ non sunt naturaliter notæ, propter necessariam habitudinem earum ad principia ; quæ scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati ; cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte objecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiæ, nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum ; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis ; ita gratiæ collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini conjungitur, a solo Deo est.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata active, ut patet Isa., XLIII, 25 : *Ego sum... qui deleo iniquitates tuas propter me ;* homines autem dicuntur remittere ministerio.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinæ ; sic enim inferiores Angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

Ad tertium dicendum, quon non est ex defectu bonitatis gratiæ quin habens eam possit in alium diffundere ; sed est ex ejus eminentia pariter, et defectu habentis ; quia ipsa transcendunt statum naturæ creatæ ; et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione jam dicta, in corp. artic.

Ad quintum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective : secundum quod homo, ministerio ; unde dicitur Rom., XV, 8 : *Dico autem, Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.*

Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum hu-

manam naturam præ aliis ministris caput Ecclesiæ dicitur, quia præ ceteris aliis ministerium habuit, inquantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis ejus sacramentis imbuimur, et virtute passionis ejus tota humana natura a peccato primi parentis purgatur : et multa alia hujusmodi sunt quæ Christo singulariter conveniunt.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus (III lib., cap. xv, inter med. et fin.), ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum Divinitatis : et ideo quasi instrumentaliter ea quæ sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum Divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostræ resurrectionis spiritualis inquantum per ejus fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, inquantum in ipsa resurrectione Christi est quædam similitudo nostræ spiritualis resurrectionis.

Ad octavum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturæ creatæ, sicut nec aliæ formæ naturales ; et ideo agens naturale, præsupposita potentia quæ est in natura respectu hujusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem : non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp art., patet.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cujus est proprie esse et fieri : formæ autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur : sicut nec esse habent per se, sed in alio : et quamvis non habeant materiam *ex qua,* quæ sit pars eorum ; habent tamen materiam *in qua,* a qua dependent, et per cujus mutationem in esse educuntur ; ut sic eorum fieri sit proprie subjecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali, quæ est forma subsistens ; unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo, quod falsum, et falso concludit. Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere. Uno modo quod sit ex utraque parte infinita ; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem ; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita, sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam ; et sic esse creaturæ a non esse, secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita ; ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem ; et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter ; quia esse creatum finitum

est, non esse autem simpliciter est infinitum, inquantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit. Hæc ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; inquantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur : non autem ex parte illa qua infinita est.

Ad decimum dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, inquantum est potentiæ instituentis naturam, quæ est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quæ eos ab ejus subjectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab ejus subjectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur utpote habens potentiam infinitam ; unde divinæ gloriæ derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

Ad duodecimum dicendum, quod auditus non est causa sufficiens fidei ; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt : sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quæ dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solam voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quæ a prædicatore proponuntur; prædicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare : non autem quod meum est sicut forma inhærens ; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, et non primo modo.

Ad decimumquartum dicendum, quod prælatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdatur, admonendo vel corrigendo; et ratione hujus, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

Ad decimumsextum dicendum, quod manus impositio non causat Spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod Apostoli imponentes manus darent Spiritum sanctum, sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum

sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritu sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiæ, ut post (art. sequent.) dicetur, hoc non habebit manus impositio inquantum est ab homine, sed ex institutione divina.

Ad decimumseptimum dicendum, quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et justificandi possit creaturæ conferri; quamvis etiam Magister non dicat quod potestas justificandi per auctoritatem possit creaturæ conferri, sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturæ, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturæ communicabile, est ei communicatum; intelligendum est de illis quæ natura ejus requirit ; non autem de illis quæ possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina ; de his enim non apparet invidia, si non conferantur : et ideo non est simile de Filio. Nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus Pater plenitudinem suæ naturæ Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere ; et præcipue secundum eos qui dicebant, quod Pater Filium necessitate naturæ generat.

Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo conjungantur virtute causarum mediarum ; sed quia causæ mediæ disponunt ad hanc conjunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

Ad decimumnonum dicendum, quod potestas illa data est Apostolis ad expellendum dæmones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute dæmones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem : quod patet ex hoc quod dicitur Marc., ult., 17 : *In nomine meo dæmonia ejicient.*

Ad vigesimum dicendum, quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiæ collationem operatur nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quorum est minister sacerdos evangelicus ; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola ad Heb.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiæ. Ad vitam enim gratiæ se habet ut quod alio vivit : ad vitam vero naturæ, ut quo aliud vivit : et ideo vitam gratiæ communicare non potest, sed communicatam recipit ; vitam vero naturæ communicat, nec tamen eam communicat nisi inquantum formaliter corpori

unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animæ, quæ vita gratiæ vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animæ; culpa vero est vel juxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod perfectio gratiæ potior est perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius possidetur quod est naturale, quam quod est supra naturam; inquantum est naturali virtute activæ proportionatum; cujus proportionem donum supernaturale excedit (1): et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturæ sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec Angelus alium Angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

Ad vigesimumquintum dicendum, quod duplex est actus formæ. Unus qui est operatio; ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formæ supposito attribuitur. Alius vero actus formæ est materiæ informatio, quæ est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animæ; et talis actus supposito formæ non attribuitur. Sic autem justificare est actus justitiæ seu gratiæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum novæ legis sacramenta sint causa gratiæ.*
(III part., quæst. lxii, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ; et videtur quod non. Sicut enim dicit Bernadus in sermone de cœna Domini (ante med.), *sicut Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditæ sacramentis*. Sed liber non est causa Canonicatus, nec baculus Abbatiæ, nec annulus Episcopatus: ergo nec sacramenta gratiæ.

(1) *Al.* excedit naturale.

2. Præterea, si sacramentum est causa gratiæ; aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis; quia sic solus Deus gratiæ est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quæ est gratiæ susceptiva; et sic instrumentalis causa gratiæ esse non potest.

3. Præterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennæ haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiæ perfectiva; quia sic esset causa gratiæ principalis: nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

4. Præterea, si est causa gratiæ; aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam. Non per propriam virtutem; quia sic quælibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi: similiter nec per aliquam virtutem superadditam; quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis; et sic, cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de Sancto Victore dicit (lib. I de sacram., part. XIX, cap. I), non recipiet nisi virtutem materialem, quæ non sufficit ad productionem formæ spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

5. Præterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea. Si incorporea, cum sit accidens quoddam, et subjectum ejus sit corpus, accidens erit dignius subjecto, nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quæ est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa: quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Si dicatur quod hujusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum; contra, incompletum non potest esse causa completi. Gratia autem quoddam completum est. Ergo hujusmodi virtus incompleta causa gratiæ esse non potest.

7. Præterea, perfectum agens debet habere perfectum instrumentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum. Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

8. Præterea, secundum Dionysium, in V cap. cœl. Hier., lex Divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem Divinitatis est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales

sunt ultimæ, substantiæ vero spirituales sunt primæ. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanæ menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Præterea, Augustinus in lib. LXXXV Qq. (quæst. LXII, post. med.), distinguit duplicem Dei actionem : unam quam operatur per subjectam creaturam; et aliam quam per se ipsum immediate facit; et hujusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animæ est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Præterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare ; aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet ; tunc in aqua baptismi, postquam verbo vitæ est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus ; quod falsum est. Si autem non manet ; cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per se ipsam deficit ; et hoc videtur inconveniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiæ), ut tam subito evanescat.

11. Præterea, agens præstantius est patiente : unde Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram (cap. XVI, circa med.), quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non conjunctum animæ in ea causet formam gratiæ supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod hujusmodi corporalia elementa, quæ sunt in sacramentis, sint causa gratiæ.

12. Præterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta : quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiæ. Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiæ.

13. Præterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti ; sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus . Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturæ non competit.

14. Præterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad ejus curationem per gratiæ collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Præterea, recreatio animæ creationi debet respondere per similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

16. Præterea, habere auxilia signum est impotentiæ agentis.

Sed instrumenta coadjuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

17. Præterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quæ aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiæ, quam Deus in anima efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam quam ipsa aqua in baptismo. Ergo hujusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Præterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiæ; et homo erit aliquo modo causa gratiæ; quod est contra dictum Augustini, qui dicit (XV de Trinit., cap. XXVI), *quod ministro non est collata potestas justificandi, ne spes ponatur in homine.*

19. Præterea, in gratia datur Spiritus sanctus. Si ergo sacramenta sunt causa gratiæ, erunt causa dationis Spiritus sancti; quod est contra Augustinum, qui dicit, quod *nulla creatura potest dare Spiritum sanctum.* Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiæ.

Sed contra est quod Magister dicit in IV Sentent., dist. I, definiens sacramentum novæ legis sic : *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.*

Præterea, Ambrosius dicit, quod gratia est fortior culpa; et hoc patet ab Apostolo, Rom., V. Sed culpa causantur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

Præterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur; cum non frustra addatur, erit effectivum alicujus quod prius efficere non poterat. Sed non nisi gratiæ; cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiæ.

Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. — Sed contra, ordo, relatio quædam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cujus in *ad aliquid* est motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

Præterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum. Si ergo sacramentis nihil addatur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare; quod est contra Hugonem de Sancto Victore (lib. I de Sacram., part. IX, cap. I).

Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctifica-

tionis, sed divina virtus sacramentis assistens. — Sed contra, aut assistit divina virtus, quæ est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo; non habebunt effectum post institutionem alium quam ante : si vero alio modo; cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod nondum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

Præterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata; sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cujus esse poterunt gratiæ aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis esse aliqualiter causam gratiæ necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adjutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere; cujus contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem; sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, ejus sacramenta erant gratiæ solum signa; quia vero nova lex et instruit et justificat, ejus sacramenta sunt gratiæ et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicatur causa gratiæ per modum causæ sine qua non : et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum; sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV Sent., distinct. I, cum dixit, quod *accipiens sacramentum quærit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis*. Hæc autem opinio non videtur sufficienter dignitatem

sacramentorum novæ legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia; non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non, se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniæ, et baculus potestatis, quæ confertur abbati. Unde, si sic se habent sacramenta novæ legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiæ, et ita nihil habebunt præ sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novæ legis sunt signa gratiæ simul cum eis datæ, sacramenta vero veteris legis gratiæ promissæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiæ, propter reparationem humanæ naturæ jam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent, cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta novæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhærentem per modum naturæ completæ, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad affectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhærentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Hæc enim est ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quæ sibi competit secundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formæ artis; et sic instrumentum habet duas operationes; unam quæ competit ei secundum formam propriam; aliam quæ competit ei secundum quod est motum a per se agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ.

Dicendum est ergo, quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinæ est ut ex præcedenti art. patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet. Damascenus in III lib. (cap. XIII, a med.) dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum Divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione

virtutis divinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christi communicabat ad effectus divinæ virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apocal., I, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo;* et Rom., III, 24: *Justificati .... in sanguine ipsius:* et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis; quæ quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta; quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quæ est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in eccl. Hierar., cap. III. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad justificationem operatur, ratione cujus sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo, Hebr., X. Unde passio Christi in sacramentis novæ legis dicitur operari; et sic sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum novæ legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causæ.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta novæ legis non sunt causa gratiæ principalis, quasi per agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quæ excedit formam propriam, sed est ex virtute formæ principalis agentis, scilicet Dei; quæ est justificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere; et hæc actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quæ hujusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum; et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium.

Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriæ formæ; sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem; quæ quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum

in genere entis ; quod patet ex hoc quod instrumentum movet inquantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum Philosophum (III Phys., text. xv) ; unde, sicut illa quæ movent inquantum sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam ; ita illa quæ movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam ; et hujusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse ; unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum ; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta ; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete ; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo ; corporeum enim et incorporeum sunt differentiæ entis completi ; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens : objectio autem procedit ac si ista virtus esset quædam forma completa.

Ad sextum dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens ; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causæ instrumentalis ; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formæ inductæ a principali agente.

Ad septimum dicendum, quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam ; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit ; principalis enim agentis est ut agat instrumento ; et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum ; unde Dionysius dicit (cap II cœlest. Hierar.), quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur ; et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in I cap. cœlest. Hierar.

Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quæ ad illuminationem animæ agat sicut principale et per se agens ; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

Ad decimum dicendum, quod quædam sacramenta sunt in

quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quædam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quæ duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quæ ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quæ indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quæ non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et hujusmodi cessat cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

Ad duodecimum dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autem virtute divina ut ejus instrumentum; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

Ad decimumquartum dicendum, quod sacramenta novæ legis non sunt infirma remedia, sed valida, inquantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quæ passionem Christi præcesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat., iv, 9: *Conversi estis ad infirma et egena elementa.*

Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil præsupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero præsupponit; et ideo non est simile.

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, idest per sensibilia, ut Dionysius dicit, ii cap. cœlest. Hierar.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, inquantum

per eam sacramentum suscipienti applicatur, et inquantum sacramenti significatio per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo ; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quædam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus ; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen justificare dicitur minister nisi per modum ministerii, inquantum operatur ad justificationem conferendo sacramentum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est ; et ideo solus Deus Spiritum sanctum dat.

ARTICULUS V. — *Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.* — (I-II, quæst. III, art. 2, ad 4.)

Quinto quæritur, utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens ; et videtur quod non. Nihil enim contra se ipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversæ sunt gratiæ, operans scilicet et cooperans ; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans : sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra, habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiæ non poterit esse habitus unus.

3. Præterea, nullus habet necesse petere id quod jam habet. Sed habens gratiam prævenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia præveniens et subsequens.

4. Sed dicebatur, quod habens gratiam prævenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi ejusdem gratiæ conservationem. — Sed contra, gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturæ integræ potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur XXIV dist. II lib. Sentent. Ergo ille qui accepit gratiam prævenientem, potest in ea stare ; et sic non habet necesse hoc petere.

5. Præterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multæ, gratia non poterit esse una.

6. Præterea, gratia præveniens pertinet ad viam ; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam ; unde Augustinus dicit (lib de Natura et Gratia, cap. XXXII, parum a princ.) : *Prævenit, ut pie vivamus ; subsequitur, ut cum illo vivamus ; prævenit, ut vocemur ; subsequitur, ut glorificemur.* Alia autem est gratia viæ, et gratia patriæ ; cum non sit eadem perfectio

naturæ conditæ et naturæ glorificatæ, ut Magister dicit in III dist. II lib. Ergo gratia præveniens et subsequens non sunt idem.

7. Præterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem : unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. XXIII, circa fin.), quod *prævenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus.* Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris ; sicut patet in virtutibus ; quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et justitia et alia hujusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens.

8. Præterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab effectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

9. Præterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animæ. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Præterea, Exod., XXXIII, super illud, *Si inveni gratiam,* dicit Glossa (ordin.) : *Sanctis non sufficit una gratia. Una est quæ præcedit, ut Deum cognoscant et diligant ; alia est quæ sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant ;* et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Præterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum ; sicut circa collationem magnorum donorum, quæ sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, præter liberalitatem, quæ consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter : velle autem bene simpliciter, est gratiæ prævenientis ; velle autem bene perseveranter est gratiæ subsequentis ; unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia, cap. XXXII), quod gratia prævenit, ut homo velit ; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia præveniente.

12. Præterea, sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ, ut dictum est, art. 4 hujus quæst. Sed ad eumdem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversæ gratiæ in homine, quæ per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitam augmentandam. — Sed contra, augmentum gratiæ speciem gratiæ non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione prædicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quæ in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. — Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpæ. Cum ergo sacramenta præcipue ordinentur contra culpam ; videtur quod proprii effectus sacramentorum , penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiæ gratis datæ.

15. Præterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversæ respondeant medicinæ, quia, secundum verbum Hieronymi (Marci, IV, super illud : *Hoc genus dæmoniorum non ejicitur*). *Non sanat oculum quod sanat calcaneum ;* videtur quod sint diversæ gratiæ.

16. Præterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Præterea, gratia proportionatur naturæ sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio ; nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel præveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium, videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Præterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiæ operantis, qui est justificare vel sanare animam, et actus gratiæ cooperantis vel subsequentis, qui est juste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem ; et sic in homine non est una tantum gratia.

Sed contra, ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem : dicitur enim II Cor., XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in homine est una tantum gratia.

Præterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem nonnisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quæ homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanæ naturæ, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia hujusmodi, de quibus Apostolus dicit, I Cor., XII, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Sed de his ad præsens non quæritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patere potest, dupliciter

accipitur : uno modo pro ipsa divina acceptatione, quæ est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita æterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cujus ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam æternam sufficienter : dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam æternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex : possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita æterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus : quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia; sed omnia simul una gratia dicerentur : quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinæ; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus ejus, ut habetur Genes., IV, 4 : *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus*. Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, præsupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo; et sic oportet habitum gratiæ indivisum manere, utpote præcedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate; sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium; quia quidquid est in eo, non potest esse diversum : ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex; ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum : secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multæ gratiæ in nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitæ Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante; ex parte vero gratuitæ Dei voluntatis

gratia operans dicetur ipsa justificatio impii, quæ fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans : operans quidem, secundum quod informat animam ; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem ; hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii ; cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod præstat facultatem perseverandi usque in finem.

Ad secundum dicendum, quod diversi effectus qui attribuuntur gratiæ operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare : effectus enim qui attribuuntur gratiæ operanti, sunt causæ effectuum qui attribuuntur gratiæ cooperanti : ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat ; et ex ipso actu volendi causatur exterior actus : ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiæ est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, inquantum tentationibus resistit.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiæ, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis ; et hoc propter infirmitatem nostræ naturæ, et multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditæ ; unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possit habens gratiam ; non quidem propter defectum gratiæ, sed propter infirmitatem naturæ ; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum ; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia ; sed dicitur forma virtutis, inquantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo inquantum circa substantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur : et hoc habet actus virtutis a prudentia ; nam medium virtutis accipitur

secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI) : et sic prudentia dicitur forma omnium virtutummoralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis ; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia : nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina ; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

AD SEXTUM dicendum, quod gratia præveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quæ in esse gratuito inveniuntur : quorum quidem primum est subjecti informatio, sive impii justificatio, quod idem est ; secundum vero est actus voluntatis ; tertium vero est actus exterior ; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono ; quintum vero est præmii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia præveniens et subsequens, ut gratia præveniens dicatur qua justificatur impius, subsequens vero secundum quam justificatus operatur. Secundo, ut præveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia præveniens ad omnia hæc referatur, subsequens vero ad perseverantiam in prædictis. Quarto, ut gratia præveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad præmium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia præveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quæ de operante et cooperante sunt dicta : quia secundum hos modos idem videtur esse gratia præveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia præveniens et subsequens. Sicut enim caritas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat : ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria : nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem ; quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

AD SEPTIMUM dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata ; quia unum est causa alterius, ut dictum est.

AD OCTAVUM dicendum, quod in peccato est duo considerare ; scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem

quidem, peccata ab invicem distinguuntur : sed in aversione sunt connexa, inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur, et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversæ ignorantiæ diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantiæ autem non convertuntur in aliquo uno ; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiæ perficit omnes virtutes ; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit : non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto ; sed inquantum informat omnium potentiarum actus.

Ad decimum dicendum, quod illa gratia quæ sequitur ; vel intelligitur alius effectus divinæ voluntatis gratuitæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ ad alium effectum relatus, ut ex prædictis, in solut. ad 6 arg., patet.

Ad undecimum dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quæ requiritur ad omnem virtutem ; sicut patet ex Philosopho in II Ethic. (cap. iv) : et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversæ medicinæ peccati, et participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti : unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt : unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent ; sed nomine gratiæ nominantur ; dicuntur enim gratiæ sacramentales ; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur ; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. ad 8 argum., et sic per unum donum gratiæ sanantur : sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quæ sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

Ad decimumsextum dicendum, quod in parvulis etsi non sit

gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute : illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctæ et ad invicem non ordinatæ, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subjecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest : et sic se habent actus gratiæ operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. ad 6 et 7 argum., patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum gratia sit in ipsa animæ essentia.*
(I-II, quæst. cx, art. 4.)

Sexto quæritur, utrum gratia sit in essentia animæ; et videtur quod non. Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiæ effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiæ effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum : proprius autem effectus essentiæ animæ est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animæ (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animæ privatur, cum tamen peccatum sine culpa, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. iv), sit privatio modi speciei et ordinis); videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto.

3. Præterea, gratuita præsupponunt naturalia. Sed potentiæ sunt naturales proprietates animæ, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animæ nisi præsupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subjecto (1).

4. Præterea, ibi est habitus vel quæcumque forma, ubi invenitur ejus effectus. Sed effectus gratiæ quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per

(1) *Al.* immediate potentia, sive in subjecto.

singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animæ sicut in subjecto.

5. Præterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quæ duplex imago distinguitur in Glossa (ex Cassiodoro) super illud Psalm. IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Imago autem creationis attenditur secundum potentias; scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt tres animæ vires, ut Magister dicit in I Sent., III dist. Ergo gratia potentias animæ respicit.

Præterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animæ. Ergo et gratia, quæ est donum habituale infusum.

7. Præterea, secundum Augustinum (I Retract., cap. XXII circa fin.), per gratiam bona voluntas hominis præparatur. Sed non nisi inquantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis ; et sic est in voluntate sicut in subjecto ; et non in essentia animæ.

Sed contra, gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiæ susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentiæ. Ergo anima secundum substantiam est subjectum gratiæ.

Præterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum in nobis : ipsa enim præcedit et fidem et caritatem et alia hujusmodi, ut patet per Augustinum in II lib. de prædestinatione Sanctorum (sive de bono Perseverantiæ, cap. XVI, circa fin.). Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animæ essentia, a qua fluunt potentiæ. Ergo gratia est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, inquantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animæ, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ quam effectus causæ secundariæ. Sed essentia animæ est principium potentiarum ; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ quam potentiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut prius, art. 4, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quæ dicit gratiam et virtutem esse idem per essentiam ; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto secundum rei veritatem ; eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non

nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium : sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione ; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum ejus ; cum non propter actus anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. 4. Alia vero opinio, quam sustinemus, est, quod gratia et virtus non sint idem per essentiam ; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, et non in potentiis ; quia cum potentia, inquantum hujusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum ; unde oporteret, si gratia in potentia animæ esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, inquantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinæ naturæ, ut habetur II Pet., I : sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis ; perficit tamen esse naturale, inquantum addit spirituale.

Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quæ est principium actus ; culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam conjungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur ; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiæ animæ per modum cujusdam elongationis, sicut contrariæ dispositiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

Ad tertium dicendum, quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur ; et ideo virtus, quæ est gratuitum operationis principium, præsupponit potentiam, quæ est ejusdem principium naturale ; et gratia, quæ est principium esse spiritualis, præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis.

Ad quartum dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiæ invenitur in essentia animæ, scilicet forma secundum esse spirituale.

Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animæ repræsentatur unitas essentiæ divinæ, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum ; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

Ad sextum dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex

nostris actibus ; et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus ; gratia autem ex influentia divina ; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod gratia præparat voluntatem mediante caritate, cujus gratia est forma.

ARTICULUS VII. — *Utrum gratia sit in sacramentis.*
(III part., quæst. LXII, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum gratia sit in sacramentis ; et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiæ. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quæ sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. I de Sacram., part. IX, cap. I).

2. Præterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriæ. Ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

3. Præterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subjecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiæ ejus, videtur quod gratia non possit esse in alio subjecto (1) ; et sic non est in sacramentis.

4. Præterea, sicut se habet subjectum corporale ad accidens corporale, ita subjectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subjectum corporale ad accidens spirituale, ita subjectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subjecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

1. Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore dicit (lib I de Sacram., part. IX, cap. I, ante med.), quod *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.*

2. Præterea, Galat., III, dicit Apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa ; quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novæ legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa ; quod est absurdum.

3. Præterea, super illud Psalm. XVII : *Posuit tenebras, etc.*, dicit Glossa, quod *remissio peccatorum posita est in baptismo.* Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

Respondeo dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis ; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quæ non movet nisi mota ; unde nec sic

(1) *Al.* in aliquo subjecto.

gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem ; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis ; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus æquivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines ratificiarum sunt in mente artificis ; forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne ; sed est quædam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quiescens, sed per modum cujusdam defluxus est in causa ; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus ; et hoc modo gratia est in sacramentis ; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur ; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel augmentum.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso ; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quæ sunt in oppositum, concedimus ; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus ; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

QUÆSTIO XXVIII

DE JUSTIFICATIONE IMPII

(In novem articulos divisa.)

Primo, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum ; 2° utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia ; 3° utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur ; 4° quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum

scilicet motus in Deum; 5° utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; 6° utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; 7° utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 8° utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 9° utrum justificatio sit in instanti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum.* (I-II, quæst. CXIII, art. 1.)

Quæstio est de justificatione impii: et primo quæritur, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; et videtur quod non. Justificatio enim a justitia dicitur, quæ est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per justitiam generalem. — Sed contra, justitia generalis, secundum Philosophum in V Ethic., cap. I, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ. Ergo peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed magis gratificatio.

3. Præterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam præcipue fieri debet quæ cum peccato simul esse non potest. Hæc autem est caritas, quæ nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui, sed magis caritati.

4. Præterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov., x, 12: *Universa delicta operit caritas.*

5. Præterea, peccatum est mors spiritualis animæ. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis præcipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac., II, 4, et Rom., I, 17: *Justus autem meus ex fide vivit;* videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non justitiæ.

6. Præterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act., xv, 9: *Fide purificans corda eorum.*

7. Præterea, justificatio præcedit gratiam sicut motus terminum *ad quem.* Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo justificatio prior est quam peccatorum remissio, et sic non sunt idem.

8. Præterea, justitiæ actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis pœna. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui.

9. Præterea, justitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit (epistola XIII quæ incipit *Amantissimo Domino*). Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriæ: quia *miseros facit populos pec-*

catum, ut habetur Prov., XIV, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui justitiæ, sed magis misericordiæ.

10. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra, justitia æqualitatem respicit. Meritum autem congrui non est æquale præmio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem justitiæ.

11. Præterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii. Ergo justificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Præterea, quicumque fit justus, justificatur. Sed aliquis factus est justus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiæ, si gratiam habuit. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interlin.), Rom., VIII, super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit ;* Glossa, *remissione peccatorum*. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem ; nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur : est enim motus de subjecto in subjectum, ut dicitur in V Physic. (comm. VII) : per subjectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abjicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quæ sunt generatio et corruptio, aliter est ; nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album ; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum, ut de in albo in non album. Et ideo in abjectione unius affirmati, et adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus ; idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius ; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa, tamen se invicem concomitantes ; quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Justificatio autem significat motum ad justitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem ; quamvis posset justificatio significare formalem justitiæ effectum, nam justitia justificat, sicut albedo facit album.

Si ergo justificatio accipiatur ut quidam motus ; cum oporteat eumdem motum intelligi quo peccatum aufertur et justitia inducitur ; idem erit justificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eumdem motum nominant ; sed unum, secundum respectum ad terminum *a quo*, alium vero secundum respectum ad terminum *ad quem*. Si autem accipiatur justificatio per viam mutationis, sic aliam

mutationem significat justificatio, scilicet justitiæ generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo justificatio accipiatur, oportet quod a tali justitia dicatur quæ peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem justitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quædam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur justitia qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vitæ, sicut sunt contractus diversi : hæc autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quæ circa hujusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia hujusmodi. Unde sic non potest justitia hic accipi. Alio modo dicitur justitia legalis, quæ, secundum Philosophum (V Ethic., cap. I), est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, justitia legalis dicitur, quia legem servat : sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicæ. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit justitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis justitiæ, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus : quod potest contingere de actu cujuslibet virtutis : et sic per consequens nec omnis actus peccati justitiæ legali opponitur. Unde nec a justitia legali dici potest justificatio, quæ est remissio peccatorum. Tertio modo justitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat Philosophus in V Ethic. (cap. ult.) justitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires ejusdem personæ, justitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic justitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac justitia justificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de justitia speciali.

Ad secundum dicendum, quod justificatio non dicitur a justitia legali, quæ est omnis virtus; sed a justitia quæ dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur : quia huic justitiæ directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat; gratia vero est in essentia animæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur causa remis-

sionis peccatorum, inquantum per eam homo Deo conjungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed prædictæ justitiæ.

Et per hoc patet solutio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in II de Anima (com. XIV et XXXIV), quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in ejus actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitæ naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitæ spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

AD SEXTUM dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, inquantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei : *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est,* ut habetur Hebr., XI, 6.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut justificatio potest accipi ut motus ad justitiam, et ut effectus formalis justitiæ; ita etiam remissio culpæ : nam sicut justitia formaliter justificat, ita et culpam formaliter abjicit, sicut formaliter albedo abjicit nigredinem. Sic ergo remissio culpæ, ut formalis effectus justitiæ vel gratiæ, sequitur gratiam; et similiter justificatio; prout autem significatur ut motus quidam, præintelligitur ad gratiam, sicut et justificatio.

AD OCTAVUM dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine : sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinæ; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis : dicitur etiam et miseratio ex parte principii, inquantum est opus divinæ misericordiæ; quamvis et in remissione peccatorum aliqua justitia servetur, secundum quod *omnes viæ Domini* sunt *misericordia et veritas* (Psalm. XIV, 10) : præcipue quidem ex parte Dei, inquantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in Proslogio (cap. X) : *Cum parcis peccatoribus, justus es, decet enim te.* Et hoc est quod in Psal. XXX, 1, dicitur : *In justitia tua libera me.* Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet justitia ex parte ejus cui peccatum remittitur, inquantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

Et per hoc patet responsio AD NONUM et DECIMUM.

AD UNDECIMUM dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a justificatione; et sic condividitur contra gratiæ infusionem, et ponitur unum de quatuor quæ ad justificationem impii requiruntur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ad justificationem, in-

quantum hujusmodi, pertinet justitiæ collatio ; sed inquantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio : et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiæ.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.* (I-II, quæst. CXIII, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia ; et videtur quod sic. Facilius enim est destruere. quam construere. Sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum. Ergo per se ipsum sufficit ad destruendum ; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Præterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per se ipsum transire ad contrarium ; sicut qui fuit avarus, potest per se ipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit : et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariæ formæ. — Sed contra, peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (cap. XXVI) ; nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria ; et sic non possunt simul esse ; et ita idem sequetur quod prius.

4. Præterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur ; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpæ et statum gratiæ est aliquod medium ; scilicet status naturæ conditæ, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat.

5. Præterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturæ, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpæ. Ergo Deus potest hominem reducere in statum naturæ sine gratia.

6. Præterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in lib. de Nuptiis et Concupisc. (ubi sup.) ; inquantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad pœnam ; secundum illud Psalm. XXXI, 2 : *Beatus vir qui non imputavit Dominus peccatum.* Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Præterea, quicumque est totaliter causa alicujus, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum : quia cessante operatione causæ cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum ; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Præterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur. Solus autem Deus animæ illabitur, secundum Augustinum (Gennadium, lib. de eccl. Dogmatibus, cap. LXXXIII). Ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Præterea, si gratia removet culpam ; aut gratia quæ est, aut gratia quæ non est. Non autem gratia quæ non est ; quia quod non est, non facit aliquid ; similiter neque gratia quæ est ; quia cum sit accidens, ejus esse est inesse ; cum autem inest gratia, jam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpæ.

10. Præterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ ; oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa : et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Hæc autem oportet esse duo instantia ; quia gratia et culpa non simul insunt : inter quælibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Phys. (per aliquot textus a princ.). Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet ; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpæ.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiæ præsupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra ejus, non est hominis existentis in culpa. Ergo culpæ remissio præcedit gratiam ordine naturæ ; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

2. Præterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat : quia, cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere ; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman., VII, et sic non fuit necessaria mors Christi : quia *si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est,* ut dicitur Galat., II, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret : potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXVII, 39 : *Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens;* Glossa Hieron. : *Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.*

Præterea, Rom., III, 24, : dicitur *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio, et conversio ; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem, et id quod ad aversionem sequitur : et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscent. (cap. XXVI, a med.) : *Si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura : Fili, peccasti non adjicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit : Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, et ea quæ consequuntur ipsam ex actu peccati præteriti, sanantur (1).

Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest : scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cujus se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest prædicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Hæc autem conjunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhæret. Unde ad sanandam prædictam aversionem requiritur gratiæ et caritatis infusio ; sicut ad sanationem cæcitatis requiritur restitutio potentiæ visivæ. Offensa etiam, quæ ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest ; sive accipiatur offensa ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit ; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psalm. v, 7 : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit ; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem ; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita

(1) *Al.* ex actu peccati præteriti consequens sanatur.

offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et ejus præceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanæ, sed requiritur munus divinæ gratiæ. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel cum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia ; sic enim nihil odit eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient., XI ; sed quod opponitur amori quo diligit Sanctos, bona æterna eis præparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis, ut in quæstione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad pœnam sensibilem, sed præcipue ad pœnam damni, quæ est carentia gloriæ. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire ; hoc autem est gratia : et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quædam gratiæ destructio. ejus autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

Ad secundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quæ aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum præcedentium reatus simul in anima remanere ; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiæ habere desinit, sed solum actum vel habitum.

Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes (1) sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant præter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones ; hujusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur ; dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicujus subjecti simpliciter accepti, quæ sunt immediata quantum ad tempus determinatum : sicut cæcus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem : similiter et homini respectu status naturæ conditæ gratia et culpa comparantur ut contraria mediata ; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes ejus posteros transiret,

(1) *Al.* aversiones reatus remanentes.

nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in statu suæ conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiæ cecidit, et non solum a statu naturæ. Sed tamen si a solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum divinæ gratiæ requireretur.

Ad sextum dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita æterna, ad quam nos dirigit ; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu prædicto digni sumus absolvi ; et hoc est gratia.

Ad septimum dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem ; sed quoad aversionem, et ea quæ eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Hæc enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato, malum enim causam non habet, secundum Dionysium, IV cap. de divin. Nomin. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur ; immo horum est causa partim justitia divina, per quam juste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit ; partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expiationem, rationibus jam dictis. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis ; sed quies quæ consequitur, est ex natura ; unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam projicere ; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod operari remissionem culpæ intelligitur dupliciter : effective et formaliter : sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpæ sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animæ illabitur, non excluduntur qualitates animæ vel naturales vel gratuitæ, his enim anima informatur ; sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes, quæ intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formæ prædictæ ; eo quod Deus est in ipso esse animæ ut causans et conservans ; sed prædictæ formæ vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animæ quasi circumstant.

Ad nonum dicendum, quod gratia quæ est et inest, culpam expellit, non eam quæ est, sed quæ non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causæ efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus

corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

Ad decimum dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, inquantum est principium futuri et finis præteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis præteriti; gratia, autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem præteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo ejus substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem sequitur, culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis; hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse. Et præterea, secundum Philosophum in VIII Phys. (com. xcvi), *quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam;* propter quod probat, motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium; et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineæ cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium; cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quæ sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpæ et esse gratiæ, nisi dicamus alio tempore, idest alia parte ejusdem temporis continui: et ideo oportet inter quælibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et præterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redibit inconveniens prædictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt, quod hujusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus cœli, eo

quod anima, et quælibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus, inquantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen hujusmodi tempus est continuum; cum continuitas temporis, secundum Philosophum in IV Physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animæ non sunt continuæ. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mensurantur non solum quæ sunt per se in tempore, sicut est motus cœli, sed etiam ea quæ habent per accidens ordinem ad motum cœli, inquantum consequuntur ex aliquibus quæ per se habent ordinem ad tempus prædictum. Et sic etiam est in justificatione impii, quæ consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis hujusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus cœli.

Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam : quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiæ, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui, utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiæ susceptionem; et ejusdem motus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpæ, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiæ, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis prædictæ, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans hujus temporis non est accipere aliud immediate proximum : quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo justificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Physic.

Ad undecimum dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiæ, ita et remissionem culpæ; unde non oportet quod remissio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autem, si remissio culpæ Dei amorem præcederet, et non ex eo sequeretur.

Ad duodecimum dicendum quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo; ideo ejus efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpæ originalis, sed ex con-

sequenti ad gratiam : sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt : sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem ; et sic remissio culpæ fiebat sine gratia ; tamèn illa gratia non ita perfecte reprimebat concuspiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilius erat concupiscentiæ resistere circumciso quam baptizato : et occasione hujus lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicæ sacramenta non contineatur, eo quod non ex Moyse, sed ex patribus, ut dicitur Joan., VII. Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur : Lex vetus non justificabat.

ARTICULUS III. — *Utrum ad impii justificationem liberum requiratur arbitrium.* — (I-II, quæst. CXIII, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur ; et videtur quod non. Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed justificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum justificantur. Ergo justificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur ; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in IV Confess. (cap. IV, circa med.), quod cum quidam suus amicus *laboraret febribus, jacuit diu sine sensu in sudore letali : et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et præsumente id retinere potius animam ejus quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est.* Recreatio autem fit per gratiam justificantem. Ergo gratia justificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo justificatur per sacramentum. — Sed contra, Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo justificatio sit opus divinum, ex ejus potentia dependens ; videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus justificari possit præter motum liberi arbitrii.

4. Præterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum : in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper ;

unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, præcepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. Si ergo hæc est causa quare puer potest justificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Præterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Justificari autem convenit pueris et adultis. Cum ergo sola gratia sit causa justificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad justificationem in adultis.

6. Præterea, sicut justitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III Regum, III. Ergo eadem ratione et gratiam justificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum, quod merito præcedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra, sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis ; quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas præcedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

8. Præterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in ægrotante. Sed ægrotans absque usu liberi arbitrii justificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 2). Ergo et dormiens ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla præparatione in ipso aere præcedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit absque omni præparatione, quæ fit per actum liberi arbitrii.

10. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium (cap. IV de divin. Nomin., circa princ.) ; Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et præparanti se et non præparanti. Ergo in justificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi præparatio ex parte hominis.

11. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram (cap. XIV), quod Deus hoc modo operatur justitiam in homine, sicut sol lumen in aere quod deficit solis deficiente influxu ; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur justitiam in homine cum primo justificatur, et cum justitia in eo conservatur. Sed justitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante ; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio justificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Præterea, dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionem alicujus formæ, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere justitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quæ de necessitate requiratur ad gratiæ infusionem.

13. Præterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse; est enim ejus formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Præterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa (Origenis) in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Præterea, dispositio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis præcedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine justificando. Ergo non requitur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Præterea, justificatio est per infusionem gratiæ et virtutum. Sed secundum Augustinum (concione III in Psal. CXVII, ut refertur in II Sentent., dist. XXVII), virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad justificationem operatio nostra, quæ est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Præterea, secundum Apostolum, Roman., IV, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Usus autem liberi arbitrii quædam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad justificationem requiritur, justificatio non erit ex gratia, sed ex debito; quod est hæreticum.

19. Præterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur; sicut patet de Paulo, Act., IX, 5, cui dictum est: *Durum est tibi contra stimulum calcitrare.* Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbritrii quandoque gratia infunditur.

20. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit aliquam

dispositionem in patiente : quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitæ virtutis, intantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem ; et ita in justificatione impii, quæ est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

Sed contra est quod super illud, III Reg., III, *Postula quod vis, ut dem tibi,* dicit Glossa (interlin.) : *Gratia Dei liberum requirit arbitrium.* Sed justificatio fit per gratiam Dei, ut habetur, Rom., III. Ergo ad justificationem requiritur usus liberi arbitrii.

Præterea, Bernardus dicit (in lib. de Gratia et lib. Arb. non longe a princip.), quod justificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest.

Præterea, ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente ; non enim quælibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiæ justificantis usus liberi arbitrii requiritur.

Præterea, in justificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum ; Osee, II, 19 : *Sponsabo te mihi in justitia.* Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in justificatione impii ; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

Præterea, justificatio impii non fit sine caritate : quia, ut dicitur Prov., X, 12, *universa delicta operit caritas.* Sed caritas, cum sit quædam amicitia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. III) ; mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo justificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Respondeo dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suæ justificationis ; in his autem qui non sunt compotes suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad justificationem : cujus ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis ; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi ; sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo ;

alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando : unde et in Psal. CXLIII : *Tange montes*, Glossa, *de gratia tua*. Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando : unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament : et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach., I, 3 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare ; unde in eis sufficit ad justificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione justificationis. Justitia enim, secundum Anselmum in lib. de Verit. (cap. XIII), est *rectitudo voluntatis propter se servata ;* unde justificatio est quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiæ. Actus autem potentiæ voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante : si enim non esset in ipsa, non esset ejus actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad justificationem ; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quæ quidem conversio immutari non potest nisi per actuum contrarium voluntatis ; et ideo ad justificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriæ voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali justitia destitutam, possunt justificari sine motu propriæ voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eamdem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II Physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo justitiam habere potest dupliciter : uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera justitiæ ; alio modo ut acquisitam. Justitiæ igitur acquisitæ ex operibus similis est justitia infusa, per quam justificantur adulti : unde, sicut in justitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat justitiam ; ita etiam in adultis justificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Justitia vero infusa, per quam justificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad justitiam, quæ etiam in pueris invenitur ; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam justificantem, ipsa causa justificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc justificantur.

Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suæ mentis compos, distinguendum est : quia si nunquam habuit usum suæ rationis, idem judicium est de eo quod de parvulis ; si autem judicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiæ baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem præcedentem ; et tunc præcipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est ; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel retinenti baptismus exhibendus in quantocumque sit mortis periculo : judicabitur enim secundum ultimum instans in quo suæ mentis compos fuit. Et si ibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti ; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquæ miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit : sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suæ mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

Ad quartum dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit ; si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis ; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito fine ; tenetur quilibet, cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere ; et per hoc ad gratiam disponitur. Et præterea, Augustinus dicit (serm. xlv de tempore, ut refertur II Sent., dist. xxx), quod *concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere.* Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiæ peccati se per consensum peccati non subdat.

Ad quintum dicendum, quod justificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam ; quæ tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem, omne enim quod

recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiæ, de quo habetur, Num. xii, 5 : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* In hoc autem somno usu liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem justitiæ requiritur quod voluntas, quæ est ejus objectum, convertatur ad Deum ; ita in infusione sapientiæ requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cujus ratio est, quia ad intellectum duo pertinent ; scilicet percipere, et judicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quæ prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat ; vel ex illustratione alicujus substantiæ superioris, ad cujus perceptionem (1) intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et præcipue phantasmatibus quietatis ; unde dicitur Job., xxxiii, 15 : *Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinam.* Et ista est causa præcipua quare in somnis prævidentur futura. Sed perfectum judicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostræ cognitionis. Judicium enim fit per resolutionem in principia ; unde de omnibus oportet nos judicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Cœli et Mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur judicium rationis ; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest : quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam judicium completum rationis ; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem justitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili ; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus, non autem justitia, quæ est rectitudo voluntatis.

Ad septimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui præcedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus ; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, inquantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causæ relinquitur in effectu.

(1) *Al.* præceptionem.

Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata præ aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.); et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

Ad octavum dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

Ad nonum dicendum, quod aer secundum naturam suæ speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis; et ideo statim ad præsentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia præparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem justitiæ, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel præparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod objectio illa procedit de præparatione quæ tempore præcedit gratiæ infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia, ut dicitur Eccles., xii, 23, *Facile est in oculis Dei honestare pauperem.* Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinæ bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum justitiæ, quam si faceret habitum tantum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri; ita etiam Deus est causa gratiæ et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper

præsente. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius ; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quæ non requiritur ad esse rei ; sicut patet præcipue in generatione animalium et plantarum : unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res jam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad justificationem, potest justitia habitualiter remanere.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest : sicut anima, quæ, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II de Anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturæ non possit fieri nisi in corpore ; et similiter est de gratia, et usu liberi arbitrii.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam ; et ideo non est mirum si ad hujusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit ; quia bonum, secundum Dionysium (cap. iv div. Nom.), consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in pœnam ; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem justificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

Ad decimumsextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo ; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest ; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in justificatione impii, alio modo se habet ad habitum justitiæ generalis, de qua dictum est, art. 1 hujus quæst., et alio modo se habet ad ejus executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti justitia infunditur, quæ est principium merendi ; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero justitiæ et ejus augmentum se habet in ratione meriti ; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in prædictis. Sic ergo justitia non redditur humanis operibus quasi merces ; sed justitiæ augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios præcedentes.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam justificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti justificationis suæ consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitæ voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est justificatio ; sed sine præparatione præcedenti justificatio esse potest.

Ad vigesimum dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quæ immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum ; operationes enim sunt quædam completiones (1) habituum ; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione ; quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiratur.* — (I-II, quæst. cxiii, art. 4.)

Quarto quæritur, quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur ; utrum scilicet requiratur motus in Deum ; et sic videtur quod non. Illud enim quod justificationem sequitur, non requiritur ad justificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, justificationem sequitur ; unde dicitur Threnor., v, 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quæ requiruntur ad justificationem.

2. Præterea, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem ut dispositio quædam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium.

(1) *Al.* complexiones.

Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Joan., VI, 44 : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* ; videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quæ ad justificationem impii requiruntur.

3. Præterea, ad justitiam homo pervenit per viam timoris ; nam *qui sine timore est, non poterit justificari*, ut dicitur Eccli., I, 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in pœnas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad justificationem impii, non est motus in Deum.

4. Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. — Contra, omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

5. Præterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, præcipue ille deberet requiri per quam homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, non deberet attribui justificatio fidei, sed magis caritati ; cujus contrarium apparet Rom., V, 1 : *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum.*

6. Præterea, motus liberi arbitrii qui in justificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod justificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Præterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad justificationem nisi inquantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo justificari.

8. Præterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiæ. Non ergo magis fidei quam sapientiæ justificatio debet adscribi.

9. Præterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad justificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare ; quod non potest subito fieri.

10. Præterea, Jac., IV, 6, dicitur, quod Deus *humilibus dat gratiam :* et sic ad justificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum ; alias humilitas haberet Deum pro objecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad justificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Præterea, in justificatione impii voluntas hominis ad

justitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus justitiæ, qui non est motus in Deum.

12. Præterea, ad justificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiæ est peccatum. Ergo ex parte justificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac., IV, 8 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infusionem. Ergo ad hoc quod justificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Præterea, justificatio impii est quædam hominis illuminatio. Sed in Psalm. XXXIII, 6, dicitur : *Accedite ad eum et illuminamini*. Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit (VII de Trinit., par. ante fin.), videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad justificationem impii.

Præterea, Rom., IV, 5, dicitur : *Reputabitur fides ad justitiam credentibus in eum qui justificat impium*. Ergo ad hoc quod impius justificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præc., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in justificatione, requiritur ad hoc quod homo causam justificantem contingat per actum proprium. Causa autem justificationis Deus est, qui nostram operatus est justificationem per mysterium Incarnationis suæ, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit; ille motus de necessitate ad justificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei : *accedentem enim ad Deum oportet* primo *credere quia est*, ut habetur Heb., II, 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum justificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum objectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et LIV). Unde motus apprehensivæ requiritur ad motum affectivæ, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia justitia completiva in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum non contingeret Deum secundum id quod justitiam recipit, idest secundum affectum; et sic justificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus con-

vertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quæstione de passionibus animæ dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim justificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniæ. Et hæc tria computantur pro uno motu completo, inquantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturæ gratiæ infusionem, non autem tempore, ut infra, art. 7, patebit. Gratiæ autem infusio est unum eorum quæ requiruntur ad justificationem; unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum justificationem sequatur.

Ad secundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit; et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

Ad tertium dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad pœnam tantum, requiritur ad justificationem ut dispositio præcedens, non autem ut intrans substantiam justificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde I Joan., IV, 18: *Timor non est in caritate*. Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: ejusdem enim rationis est desiderare conjunctionem amati, et timere separationem.

Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adæquationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinæ majestati se comparare, sed ei se subjicit.

Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine justitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatæ, sine gratia vel justitia esse non potest: et tale credere requiritur ad justificationem, ut patet Rom., IV, 5: *Credenti in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam.*

Ad septimum dicendum, quod quia post lapsum humanæ naturæ, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur) ; ideo ad justificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom., iii, 22 : *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad octavum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam ; unde primus motus cognitionis gratuitæ in Deum non est sapientiæ, vel scientiæ infusæ, sed fidei.

Ad nonum dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti justificationis ; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est justificans, et peccata remittens ; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quæ ad nostram justificationem requiruntur.

Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinæ majestatis se ipsum ei subjicit ; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in justificatione.

Ad undecimum dicendum, quod in justitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est ; et sic tam fides quam spes quam caritas sub hujusmodi justitia continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione aversionis ; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

ARTICULUS V. — *Utrum in impii justificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.* (I–II, qu. cxiii, art. 5.)

Quinto quæritur, utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum ; et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remissionem sufficit ; Luc., vii, 47 : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad justificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

2. Præterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo justificetur.

3. Præterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad justificationem impii requiritur motus

liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit justificari.

4. Præterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in justificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare ; quod est impossibile : non enim est major ratio de uno quam de alio.

5. Præterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo : quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato ; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album. Sed justificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

Sed contra est quod in Psalm. xxxi, 5, dicitur : *Confitebor adversum me injustitiam meam Domino : et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad justificationem requiritur.

Præterea, ad justificationem impii contritio requiritur, quæ est prima pœnitentiæ pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in justificatione impii.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiæ infusionem ; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpæ : quæ quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit, in lib. de Nup. et Concup. (I, cap. xxviii) : *Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit : Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur.* Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in justificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem pecccati præteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat ; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis ; et peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non potest esse

sine detestatione ejus quod a Deo separat; et ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in justificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est : *Dimissa sunt ei peccata multa,* lacrymas emiserat pro peccatis.

Ad secundum dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter; sed ad justificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art. : quia ad hoc quod homo justificetur a peccato præterito, non solum sufficit quod justitiam velit, et non peccet; sed quod contra præteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel justitiæ, nisi ex consequenti : quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi inquantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens odit justitiam et Deum; ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento justificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet ; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est ; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit : et per hujusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet; sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere, vel saltem sequi justificationem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum est, in corp. artic. ; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, justificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum : hic enim motus cum justificatione convenit, quæ est motus a peccato : nam fuga alicujus est motus ab illo.

ARTICULUS VI. — *Utrum gratiæ infusio et culpæ remissio idem sint.* (I-II, quæst. cxiii, art. 6.)

Sexto quæritur, utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; et videtur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse

videtur quam defectus gratiæ. Ergo idem videtur esse remotio culpæ, et infusio gratiæ.

2. Præterea, gratia et culpa opponitur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebræ et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ sunt idem.

3. Præterea, remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo ; et sic videtur quod sit privatio sola : non autem est privatio nisi ejus cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpæ nihil est aliud quam infusio gratiæ.

4. Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiæ, sed aptitudinem et debitum respectu gratiæ habendæ. — Sed contra, omnis privatio ponit aptitudinem in subjecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpæ et infusio gratiæ sint idem.

5. Præterea, secundum Philosophum (I de Gener., comm. XVII), generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpæ sit quædam ipsius corruptio, infusio gratiæ est quædam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiæ quod remotio culpæ.

Sed contra est, quod inter quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiæ et culpæ remissio.

Præterea, quæcumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem. Sed infusio gratiæ potest esse sine remissione alicujus culpæ; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem : et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiæ terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpæ culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quædam differentia. Nam quædam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum ; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, idest alicujus rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt ; ideo corruptio nigri, cujus terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cujus terminus est esse album, sunt realiter diversæ mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, artic. 1 hujus quæst., dictum est. Quædam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quædam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius ; sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum ; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis,

quia est alicujus rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicujus rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi; et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturæ, est tamen res rationis; ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis : et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ et remissio culpæ secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re ; est aliud remissio culpæ et infusio gratiæ, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam (1) gratiæ. Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedente ; sicut tenebra non habet rationem umbræ nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non solum remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impedientis ; ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentiæ gratiæ, sed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedenti ; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile ; sed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

Et per hoc patet solutis AD PRIMA QUATUOR.

AD QUINTUM dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

ARTICULUS VII. — *Utrum culpæ remissio infusionem gratiæ præcedat.* (I-II, quæst. CXIII, art. 8.)

Septimo quæritur, utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ ; et videtur quod sic. Quia super illud Psal. LXII : *Sic in sancto apparui tibi*, dicit Glossa : *Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum.* Sed remissio culpæ facit deficere a malo, infusio autem gratiæ pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, prius in ordine naturæ est intelligere re-

(1) *Al.* substantiam.

cipiens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formæ. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

3. Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpæ; secundum vero quod habet ordinem ad subjectum, sic est posterior quam remissio culpæ. — Sed contra, in infusione gratiæ includitur respectus gratiæ ad suum subjectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subjectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionem culpæ.

4. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subjectum : unum, secundum quod informat subjectum; et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpæ : alium quo culpam expellit a subjecto; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem culpæ. — Sed contra, gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subjecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subjectum, expellit culpam ; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subjectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

5. Præterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, ejus esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subjectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit ; et sic prædicta responsio non videtur posse stare.

6. Præterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

7. Præterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpæ est esse mundum, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum : prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum : nam omne gratum est mundum, sed non convertitur ; prius autem, secundum Philosophum (in post Prædicamentis, capit. de prioritate), est *a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

8. Præterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut

formæ contrariæ in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formæ quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia : unde oportet quod forma quæ prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur. Ergo et remissio culpæ naturaliter prius est quam infusio gratiæ.

9. Præterea, prius naturaliter est recedere a termino *a quo* quam pervenire ad terminum *ad quem*. Sed in justificatione impii culpa se habet ut *a quo* receditur per culpæ remissionem ; terminus autem *ad quem* est ipsa gratia, ad quam pervenitur per ejus infusionem. Ergo prius naturaliter est culpæ remissio quam gratiæ infusio.

10. Sed diceretur, quod gratiæ infusio est posterior, inquantum gratia est terminus justificationis : sed inquantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra, agens infinitæ virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiæ infusio est ab agente infinitæ virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Præterea, nulla forma quæ totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est hujusmodi. Ergo, etc.

12. Præterea, remissio culpæ et infusio gratiæ se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium (cap. II cœlest. Hierar.), purgatio anteponitur illuminationi. Ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionem.

13. Præterea, si Deus successive operaretur in justificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam ; sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur justificationem, removet ordinem temporis, non naturæ. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa naturaliter præcedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpæ, monnisi secundum quod est infusa. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suæ formæ in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suæ bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit ; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam ; ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissionem.

Præterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiæ est prius naturaliter quam remissio culpæ.

Ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quam culpæ remissio.

Præterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in justificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere causæ causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causæ finalis; similiter materia causa est formæ aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiæ inquantum dat materiæ esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ quæ est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formæ præcedentis est prior naturaliter in ratione causæ materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiæ a forma contraria, est quædam dispositio ad formæ susceptionem. Subjectum etiam, idest materia, ut dicitur in I Physic. (comment. LXXXII), numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, inquantum in eo præter subjecti substantiam invenitur privatio, quæ se tenet ex parte materiæ et subjecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ; quæ formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, inquantum forma est similitudo agentis; ideo formæ introductio est prior naturaliter secundum ordinem causæ efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum prædicta, quod ordine naturæ sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturæ, prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio; sed secundum ordinem causæ matarialis est e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius: non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum

ordinem causæ materialis, secundum quem in respectu ad subjectum infusio gratiæ posterior est.

Unde patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit secundum ordinem causæ formalis : formaliter enim gratia inhærendo expellit culpam.

AD QUINTUM dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

AD SEXTUM dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

AD SEPTIMUM dicendum, quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpæ, quia potest esse, non intellecta remissione culpæ, ut in homine in statu innocentiæ; sed proprius effectus remissionis culpæ est fieri mundum : et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causæ materialis : nam genera se habent per modum materiæ in comparatione ad species.

AD OCTAVUM dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus, et in proposito.

AD NONUM dicendum, quod recessus a termino *a quo* est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiæ (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum *ad quem* est prior secundum ordinem causæ finalis.

AD DECIMUM dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus : et præcipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii; quia contraria simul esse non possunt.

AD UNDECIMUM dicendum, quod forma quæ est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subjecto, vel præexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis; et similiter a Deo simul cum infusione gratiæ expellitur culpa.

AD DUODECIMUM dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod si Deus successive justificationem operaretur, expulsio culpæ esset prior tempore, sed posterior natura : ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiæ. Et secundum hunc modum Philosophus dicit (III de Anima, text. xx, et xxvii), quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior : quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causæ finalis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum in impii justificatione motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat.* — (I-II, quæst. CXXIII, art., 8.)

Octavo quæritur, utrum in justificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infusionem; et videtur quod sic. Causa enim naturaliter præcedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpæ. Ergo naturaliter eam præcedit; et per consequens gratiæ infusionem (1), quia se concomitantur.

2. Sed diceretur, quod contritio non est causa remissionis culpæ nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra, contritio est causa sacramentalis remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Pœnitentia enim, cum sit sacramentum novæ legis, gratiam causat, et sic remissionem culpæ : nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quæ gratiam et culpæ remissionem præsupponunt: et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex præcedenti quæst. patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causæ efficientis, contritio non erit causa remissionis culpæ ut dispositio materialis, sed magis in genere causæ efficientis.

3. Præterea, attritio præcedit gratiæ infusionem, et culpæ remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quæ speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem et culpæ remissionem.

4. Præterea, in Psalm. LXXXVIII, 15, dicitur : *Justitia et judicium præparatio sedis ejus.* Anima autem efficitur sedes Dei per gratiæ infusionem et culpæ remissionem. Cum ergo homo justitiam et judicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit præparatio ad gratiæ infusionem; et ita naturaliter est prior.

5. Præterea, motus ad terminum naturaliter præcedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter præcedit remissionem culpæ.

6. Præterea, Augustinus dicit, (ut colligitur ex tract. LXII in Joann.) : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te;* et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad justificationem, et naturaliter præcedit eam. Sed justificatio terminatur in remissionem culpæ. Ergo motus liberi arbitrii præcedit naturaliter remissionem culpæ.

7. Præterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam præcedit. Sed per gratiæ infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Osæe, II, 19 : *Sponsabo te*

mihi in justitia. Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animæ consensus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infusionem.

8. Præterea, sicut in his quæ moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quæ moventur a se ipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadjuvans, naturaliter præcedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in justificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadjuvans, secundum illud I Cor., III, 9 : *Dei adjutores sumus ;* videtur quod ipsa operatio animæ, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter præcedat remissionem culpæ, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

1. Sed contra, contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter præcedit effectum. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit contritionem.

2. Præterea, Rom., v, 3, super illud, *Justificati igitur ex fide, etc.*, dicit Glossa (ordin.) : *Gratiam Dei non præcedit aliquod meritum humanum.* Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non præcedit gratiæ infusionem.

3. Sed diceretur, quod præcedit sicut quædam dispositio. — Sed contra, dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus secundus est majoris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Præterea, effectus causæ efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem ; cum tamen in eadem via dispositio præcedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causæ efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam ; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Habitus et potentia ad idem genus causæ reducuntur ; cum habitus suppleat quod potentiæ deest. Sed potentia est causa actus in genere causæ efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Præterea, quod nihil facit ad introductionem formæ, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiæ infusionem, quia sine contritione potest esse gratiæ infusio : sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentiæ. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arbit., fere in princ.), quod ad opus salutis nostræ duo requiruntur; scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quæ in justificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, quæ est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Præterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem præcedit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute ; dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quæ non est actus fidei formatæ, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio : et similiter omnis actus fidei gratiæ conjunctus est fidei formatæ actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad præsens non loquimur ; sed de illis qui sunt simul cum gratiæ infusione, sine quibus justificatio esse non potest in adultis ; nam sine præcedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpæ operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatæ, remissionem culpæ causat, causabit eam per modum causæ efficientis ; quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit, sit in non esse ; non enim ageret ad ejus destructionem quod jam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa : quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subjecti, quæ importatur per gratiæ infusionem et culpæ remissionem ; et ideo inter gratiæ infusionem et culpæ remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo præcedant, quodammodo sequantur ordine naturæ. Nam si ordo naturæ attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam sub-

stantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet ; sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, inquantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpæ, inquantum est dispositio ad gratiam.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentiæ sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se pœnitens subjicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis ; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentiæ, sicut et in virtute baptismi ; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpæ, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpæ quo ad reatum temporalis pœnæ se habet per modum causæ efficientis ; sed quantum ad maculam et reatum pœnæ æternæ se habet solum per modum dispositionis.

Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione præcedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiæ ; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

Ad quartum dicendum, quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis.

Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpæ non quasi ab ea distans, sed ut ei conjuncta ; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri ; et tamen motus præcedit terminum in ordine causæ materialis, quia motus est existentis in potentia.

Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, *Non justificabit te sine te* disponente aliqualiter ad gratiam ; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat nisi per modum dispositionis.

Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis ; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ ; et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod in justificatione impii homo non est adjutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam ; sed solum sicut præparans se ad gratiam.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante : et ita sequitur quod in ratione causæ formalis gratia sit prior.

Ad secundum dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia

cadat sub merito; potest tamen præcedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

Ad tertium dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quæ est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiæ actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis.

Ad quintum dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum; inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ; et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formæ contrariæ et ad introductionem formæ simul, quam ad solam formæ introductionem.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter : sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

ARTICULUS IX. — *Utrum justificatio impii fiat in instanti.*

Nono quæritur, utrum justificatio impii fiat in instanti; et videtur quod non. Impossibile enim est ejusdem potentiæ simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in justificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. 4 et 5 hujus quæst., patet. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum : nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis, motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quædam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra, detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in II Top. (cap. III, parum ante med.). Ergo detestari non est in irascibili.

3. Præterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens,

vel in ejus contrarium : hujusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem ; et sic sunt unius potentiæ.

4. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet ; contritio autem pertinet ad voluntatem, cujus est de peccato dolere ; et sic non sunt unius potentiæ. — Sed contra, secundum Augustinum (tract. XXVI in Joannem aliquantulum a princ.), *credere non potest homo nisi volens*. Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis ; et sic relinquitur quod duo motus ejusdem potentiæ ad justificationem impii requiruntur.

5. Præterea, ejusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino ; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quæ est peccati detestatio, est ejusdem potentiæ cujus est motus in Deum ; et sic non possunt esse simul.

6. Præterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subjectus culpæ, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia ; et sic justificatio, quæ hæc duo includit, non est in instanti.

8. Præterea, forma quæ recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subjecto fieri ; sicut forma quæ non recipit magis et minus, recipitur subito in subjecto ; ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in subjecto. Ergo videtur quod successive introducatur ; et ita infusio gratiæ non est in instanti et per consequens, nec justificatio impii.

9. Præterea, sicut in qualibet mutatione, ita in justificatione impii necesse est ponere duos terminos ; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Sed cujuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, idest qui non possunt simul esse. Ergo in justificatione impii includuntur duo quæ se habent secundum prius et posterius ; et ita justificatio impii est successiva, et non in instanti.

10. Præterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiæ non est in instanti ; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus, quod fit, non est ; cum vero factum est, jam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est ; quod est impossibile.

11. Præterea, omnis motus est in tempore. Sed in justifi-

catione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo justificatio impii fit in tempore ; et ita non in instanti.

12. Præterea, ad justificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

13. Præterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium ; scilicet status naturæ conditæ. Ergo justificatio impii est mutatio successiva.

14. Præterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpæ et infusionem gratiæ cadit tempus medium. Sed justificatio utrumque horum includit. Ergo justificatio est in tempore, et non in instanti.

Sed contra, justificatio impii est quædam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subjecta, videtur quod justificatio impii sit in instanti.

Præterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor justificationis est Deus, qui est infinitæ virtutis. Ergo justificatio est in instanti.

Præterea, in lib. de Causis (proposit. XXXII) dicitur, quod *substantiæ spiritualis*, *cujusmodi est anima*, *et substantia et actio est in momento æternitatis*, *et non in tempore*.

Præterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in justificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii est in instanti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti ; hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo ; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti ; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum ; ut patet per Philosophum in V Phys. (com. XXII) : et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit

distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formæ, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive ejusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio vel remissio; ut dicatur magis esse cæcus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquem pannum in oculo; ex eo quod causa cæcitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore: sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit præsens: et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui.

Dico igitur, quod extrema justificationis sunt gratia et privatio gratiæ, inter quæ non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa hujus privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinavit; et sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratiæ infusæ; inde est quod tota justificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formæ, totum est in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt,

quia quodammodo sunt unus motus ; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem (1), et id quod est ad finem ; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium : et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinet, non ad irascibilem et concupiscibilem ; et hoc ideo quia objectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile : inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, inquantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus : et tunc contritio potest attribui et concupiscibili inquantum homo odit peccatum, et irascibili inquantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda : sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et præcipue si prosecutio unius sit ratio fugæ alterius.

Ad septimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat ; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum : unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subjecto, nihil operatur intensio vel remissio ejus in subjecto, sed intensio formæ contrariæ vel oppositi termini. Privatio autem gratiæ non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suæ causæ, ut jam dictum est, in corp. art. : et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subjecto. Si autem in subjecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abjiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subjecto : et ideo nec successive abjicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur ; nec successive inducitur, propter hoc quod ejus privatio non remittitur.

Ad nonum patet solutio ex prædictis : nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini ejus sint in eodem instanti, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie ; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio ; et sic quod fit non est in permanentibus ; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Phys. : *Quod fit, fiebat et fiet.* Alio modo dicitur fieri improprie, ut

(1) *Al. deest* simul appetit finem,

scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, inquantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa ejus operatione, quæ est actus perfecti, ut dicitur in III de Anima (comm. xxviii); et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

Ad duodecimum dicendum, quod in illo instanti quo homo justificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis præcedente vel subsequente.

Ad decimumtertium dicendum, quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status inter gratiam et culpam, secundum quorumdam opinionem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

QUÆSTIO XXIX

DE GRATIA CHRISTI

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quæritur, utrum in Christo sit gratia creata; 2° utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; 3° utrum gratia Christi sit infinita; 4° utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam; 5° utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput; 6° utrum Christus mereri potuit; 7° utrum Christus aliis mereri potuit; 8° utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in Christo sit gratia creata.*
(III part., quæst. vii, art. 1.)

Quæstio est de gratia Christi: et primo quæritur, utrum in Christo sit gratia creata; et videtur quod non. Homo enim

dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum Sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

2. Præterea, ubi est conjunctio rei per essentiam, non est necessaria conjunctio per similitudinem ; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam ; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animæ Christi unitus per essentiam realiter in unitate personæ. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quæ est unio per similitudinem.

3. Præterea, ad ea quæ possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale : est enim filius naturalis ; et si filius, et hæres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Præterea, subjectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia : sic ergo intellecto, aut ei debetur vita æterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia : si autem non, cum filiis adoptivis vita æterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis præponderet filiationi naturali ; quod est inconveniens.

5. Præterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus. Ergo non indiget gratia, quæ est bonitas participata.

6. Præterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiæ quam lumen solis, lumen candelæ. Sed ille cui adest lumen solis, non indiget lumine candelæ. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Præterea, unio Divinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non. Si non, prædicta unio imperfecta fuit ; si autem sufficit, ergo appositio gratiæ superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christùs creatam gratiam non habuit.

8. Præterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Præterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem ; præcipue si agens cujus est instrumentum, sit perfectæ virtutis. Sed humanitas Christi est sicut instrumentum

Divinitatis sibi unitæ, ut Damascenus dicit in III lib. (cap. xxv, a med.). Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Præterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiæ.

11. Præterea, id quo aliquid fit melius, est nobilius eo. Sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior : frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Præterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa (Cassiodori), super illud Psalm. iv, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ;* una creationis, quæ consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias : alia recreationis, quæ attenditur secundum lumen gratiæ. Aut ergo imago gratiæ est Deo similior quam imago mentis Christi aut non. Si est Deo similior ; ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi : si vero non est similior ; ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Præterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt : sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis, cujus principium est nativitas æterna, repugnat filiationi adoptionis, cujus principium est infusio gratiæ. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati æternæ : cum ergo nativitas æterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

Sed contra, Joannis i, 14, dicitur : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*. Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

Præterea, meritum requirit gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut Sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam, nam Creatoris non est mereri.

Præterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

Præterea, nulla perfectio animæ Christi defuit quæ aliis insit, cum sit perfectissima. Sed aliæ Sanctorum animæ non solum habent perfectionem naturæ, sed gratiæ. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

Præterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum Divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cujus ratio necessitatis hinc sumi potest : quod animæ ad Deum duplex potest esse conjunctio : una secundum esse in una persona, quæ singulariter est animæ Christi ; alia secundum operationem, quæ est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit : quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret : non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, præter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem ; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem ; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet falsitas cujusdam opinionis, quæ posuit, in superiori parte animæ Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animæ Christi unitur Verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ nata sunt personæ convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personæ æternæ, quæ sola in eo est : sicut patet de hoc nomine *creatura*. Ea vero quæ non sunt nata convenire personæ nisi ratione naturæ vel partis naturæ, possunt dici de Christo, quamvis habeant repugnantiam ad personam æternam ; et hoc propter dualitatem naturarum ; sicut pati et mori, et alia hujusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam ; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quæ est pars naturæ ; et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo ; convenit tamen gratiam habere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito : nam realis unio Divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personæ ; unio autem per similitudinem gratiæ, ad fruitionem beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam ; et ideo ad hoc indiget gratia.

Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata

inquantum est Filius naturalis, non autem beatitudo creata, quæ debetur filiis adoptivis.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiæ.

Ad sextum dicendum, quod lumen solis et candelæ ad idem ordinantur, non autem unio Divinitatis ad animam Christi, et personam (1) per gratiam : et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod unio Divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiæ superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octavum dicendum, quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito : unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod duplex est instrumentum : quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis; et tale non indiget habitu : quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur; et hoc indiget habitu : et tale instrumentum est humanitas Divinitatis.

Ad decimum dicendum, quod animæ Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione; non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

Ad undecimum dicendum, quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet : sicut enim ejus corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus ejus; ita et anima Christi melior est gratia ejus, inquantum est perfectio ipsius.

Ad duodecimum dicendum, quod gratia est similior quantum ad aliquid, inquantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam; et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur : sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS II. — *Utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.* — (III part., quæst. VII, art. 13.)

Secundo quæritur, utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; et videtur quod non. Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhærens. Sed per unionem humanæ naturæ cum Verbo constituitur humana

(1) *Num* operationem ?

natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanæ naturæ ad Verbum quam gratiam ; et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Præterea, humana natura est assumptibilis a Verbo inquantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

3. Præterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus ; ut patet per Magistrum, II distin. II lib. Sentent. Sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi, alias sequeretur quod suppositum esset assumptum ; nam ex unione animæ ad corpus constituitur suppositum. Ergo prius est intelligere unionem animæ Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa : et sic gratia ad unionem prædictam non disponit.

4. Præterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur Verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Præterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiæ susceptivum. Ergo ad unionem humanæ naturæ ad Verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Præterea, sicut dicit Augustinus in epistola ad Volusianum (ep. CXXXVII, al. III, n. 8), *In his quæ mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis*. Sed unio humanæ naturæ ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis ; et sic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Ench., cap. XL), quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo et Filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

Præterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

Respondeo dicendum, quod habitualem gratiam ad unionem prædictam requiri, potest intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii causantis ; et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat hæresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiæ. Alio modo per modum dispositionis ; et hoc potest esse dupliciter ; vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas ; quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis

vero, sicut pulchritudo est quædam dispositio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem ; dicit enim Damascenus, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret ; quæ quidem curatio est per gratiam ; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut præparatio ad unionem ; et hoc significatur Joan., I, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis ;* quasi ex hoc ipso plenitudo gratiæ Christo conveniat quod est unigenitus Patris per unionem.

Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis ; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intentionem Sanctorum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanæ naturæ absque meritis præcedentibus collatum est ; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quæ in operatione consistit ; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrum gratia Christi sit infinita.* (III part., quæst. VII, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum gratia Christi sit infinita ; et videtur quod sic. Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Joan., V. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, quolibet finito Deus potest quodlibet majus facere. Sed Deus non potuisset majorem gratiam dare Christo ut Magister dicit, III lib., dist. XIII. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset majorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat majorem recipere ; erat enim tota capacitas ejus gratia repleta. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de natura Boni (cap. III), quod bonum consistit in modo, specie, et ordine ; et ubi hæc tria magna sunt, ibi magnum bonum est ; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus ejus crescit, et per consequens ejus capacitatis mensura ampliatur ; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit III super Genesim ad litteram (cap. III, circa med.). Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Præterea, Anselmus in lib. *Cur Deus homo*, lib. II, cap. VIII, XIV et XV), probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum. Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita; quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Præterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest; quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset major gratia Christi : et sic ille esset melior Christo; quod est inconveniens.

6. Præterea, aut capacitas animæ Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet majus facere; ergo potest facere majorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum : quod est absurdum.

7. Sed dicendum quod Deus posset facere majorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset majorem recipere. — Sed contra, optima creatura distat a Deo in infinitum. Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Præterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita : poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

Sed contra, nullum creatum est infinitum : alias creatura Creatori adæquaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

Præterea, Sap., XI, 21, dicitur : *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti*. Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quæ sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista introducitur occasione illorum verborum quæ habetur Joan., III, 34 : *Non ad mensuram dat Deus spiritum;* et ideo horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem præsentis quæstionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litteræ. Nam verba præmissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Joannem, et omnes Sanctos, ut Glossa,

ibidem, dicit. Secundum autem intellectum prædictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet Sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in Glossa (super illud : *Dedit omnia in manu ejus*) alius intellectus, ut prædicta verba referantur ad generationem æternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per Spiritum spiritualis natura divina intelligatur ; unde dicit Glossa, ibidem : *Ut tantus sit Filius, quantus et Pater ; æqualem enim sibi genuit Filium.* Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subjungitur : *Pater diligit Filium*, ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis æternæ, cum magis dilectio personalis ex generatione sit ; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, inquantum Deus per omnia opera sua suæ sapientiæ sparsit indicia, secundum illud Eccli., I, 10 : *Effudit Deus illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum præbens illam diligentibus se.* Sed humanæ naturæ in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per Spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur ; unde Glossa, ibidem, dicit : *Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ.* Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat. Hæc enim datio, de qua præmissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subjungitur : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Per unionem autem non est aliud datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius.

Et ideo proprie prædicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus sanctus animæ Christi datus esse ostenditur, præsupposita unione, per quam ille homo erat Filius Dei. Hæc autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat ; sed quodammodo infinita.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I Physic. Est autem duplex quantitas : scilicet dimensiva, quæ secundum extensionem consideratur ; et virtualis, quæ attenditur secundum intensionem : virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VII Physic., (com. XXV) :

Unumquodque perfectum est quando attingit propriæ virtuti. et sic quantitas virtualis uniuscujusque formæ attenditur secundum modum suæ perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur : nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturæ vel formæ; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit; sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quæ de ipso prædicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quæ in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Hæc autem infinitas nulli creaturæ competere potest; nam cujuslibet creaturæ esse est limitatum ad perfectionem propriæ speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quæ habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia ejus sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiæ; est tamen infinita secundum rationem gratiæ; quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio hujus speciei, quæ est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, ibidem, dicens : *Ad mensuram*

dat Deus Spiritum hominibus; Filio autem non ad mensuram; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter. Et Augustinus dicit ad Dardanum (epist. CLXXXVII, al. LVII, num. 40), quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in Sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est, quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiæ.

AD PRIMUM ergo patet solutio ex dictis.

AD SECUNDUM dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiæ. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiæ, non tamen aliquid melius in genere gratiæ : cum gratia Christi omnia includat ad quæ ratio gratiæ se potest extendere.

AD TERTIUM dicendum, quod capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptæ quam capacitatis ad recipiendum.

AD QUARTUM dicendum, quod forma est principium actus; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cujus est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem : unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus, finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personæ, quæ erat dignitatis infinitæ : quanto enim major est qui se humiliat, tanto ejus humilitas laudabilior est.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si compararemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem; non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva : quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva : quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat,

nunquam potest adæquari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adæquari caritati comprehensoris : aliter enim aliquis efficitur ad præsentia, et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quæ universaliter plena existit.

Ad sextum dicendum, quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum ; quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte ejus bonitas major intelligi non potest.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod ex circumstantia personæ habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum ejus habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam.* — (III part., quæst. VIII, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam ; et videtur quod non. Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui præcipue ad animam pertinet ; quia, sicut dicit Glossa Augustini (ex tract. XIX in Joannem a med., et tract. XXIII, ante med.), Joan., V, *per Verbum Dei vivificantur animæ ; sed per Verbum carnem factum vivificantur corpora.* Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiæ.

2. Sed dicendum, quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. — Sed contra, ministri Ecclesiæ, inquantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt : nam sacramentum est causa dispositiva gratiæ. Sed ministri Ecclesiæ non dicuntur Ecclesiæ caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiæ dicetur.

3. Præterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quædam Glossa August.), super illud I Tim., I, *Christus Jesus venit in hunc mundum, etc.* Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ secundum humanam naturam.

4. Sed diceretur, quod homine non peccante, Christus fuisset caput Ecclesiæ inquantum est Verbum Dei ; post pec-

catum autem inquantum est Verbum caro factum. — Sed contra, ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suæ salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (lib. I, cap. LI, et lib. II, cap. VI), reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ solum inquantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturæ debitor fuisset pro sua salute ; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta ; quod est inconveniens.

5. Præterea, boni Angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent. Unius autem Ecclesiæ unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum Angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Præterea, caput est corporis membrum. Sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiæ, quia membrum partialitatem quamdam importat, et per consequens imperfectionem. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

7. Præterea, secundum Philosophum in III de Animalibus (cap. IV), *Cor est principium sensuum et motus et vitæ.* Si igitur ratione spiritualis influentiæ Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis ; præcipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiæ membro.

8. Præterea, Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiæ, non erit caput conforme membris ; quod est contra rationem capitis.

9. Præterea, caput non est posterius membris. Sed multa membra Ecclesiæ præcesserunt Christum. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

10. Sed diceretur, quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. — Contra, Christus secundum quod est caput Ecclesiæ, gratiam membris Ecclesiæ infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod æqualis copia gratiæ fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

11. Præterea, quod non est, non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat non esse in se ipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Præterea, omnis propositio cujus subjectum est res rationis et prædicatum est res naturæ, est falsa ; sicut si dicatur, quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis. Cum igitur esse

omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit (homil. de Fide, et est XV, circa med.), ratione cujus dicitur primogenitus omnis creaturæ, Coloss., I.

Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædictas ; et per has tres conditiones Apostolus probat, ad Coloss., I, 18, Christum Ecclesiæ caput, sic dicens : *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*, quo ad gubernationem ; *quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare,* quod ad dignitatem ; *et per eum reconciliare omnia*, quod ad influentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur Divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum Divinitati Verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra ; sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpæ, et resurrectio causa justificationis.

Ad secundum dicendum, quod alii ministri Ecclesiæ non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena ; Christus autem virtute propria : et inde est quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum præbere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat ; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiæ ministri ; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset ; Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ secundum divinam naturam solum ; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiæ caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit ; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinæ unita est in persona ; ut non sit injuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suæ salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinæ, ut dictum est in corp. art. ; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Ange-

lorum caput ; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, VI capit. de divin. Nom. (capit. IV cœlest. Hierar., non procul a fin.) ; unde et ad Coloss., I, dicitur, quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturæ conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem Incarnationis ; quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato ; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum ; influxus autem in Angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationis consequens.

AD SEXTUM dicendum, quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiæ membrum, I Corinth., XII, 27 : *Vos estis corpus Christi, et membrum de membro.* Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiæ membris ; distinguitur autem ab aliis membris ratione suæ perfectionis, quia in Christo universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum ; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur ; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

AD SEPTIMUM dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparens ; unde per cor potest significari Divinitas Christi, vel Spiritus sancti ; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit.

AD OCTAVUM dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii finem habent ; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

AD NONUM dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Timoth., II. Unde, sicut Deus dupliciter nos justificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, inquantum est causa efficiens nostræ salutis, et etiam per operationem nostram, inquantum est finis a nobis cognitus et amatus ; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, inquantum nobis meruit et pro nobis satisfecit ; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari ; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiæ ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiæ secundum divinitatem, et ante et post.

AD DECIMUM dicendum, quod quia nondum erat meritum

omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit (homil. de Fide, et est XV, circa med.), ratione cujus dicitur primogenitus omnis creaturæ, Coloss., I.

Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædictas ; et per has tres conditiones Apostolus probat, ad Coloss., I, 18, Christum Ecclesiæ caput, sic dicens : *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*, quo ad gubernationem ; *quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare,* quod ad dignitatem ; *et per eum reconciliare omnia*, quod ad influentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur Divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum Divinitati Verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra ; sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpæ, et resurrectio causa justificationis.

Ad secundum dicendum, quod alii ministri Ecclesiæ non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena ; Christus autem virtute propria : et inde est quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum præbere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat ; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiæ ministri ; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset ; Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ secundum divinam naturam solum ; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiæ caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit ; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinæ unita est in persona ; ut non sit injuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suæ salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinæ, ut dictum est in corp. art. ; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Ange-

lorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, VI capit. de divin. Nom. (capit. IV cœlest. Hierar., non procul a fin.); unde et ad Coloss., I, dicitur, quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturæ conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem Incarnationis; quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in Angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationis consequens.

AD SEXTUM dicendum, quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiæ membrum, I Corinth., XII, 27: *Vos estis corpus Christi, et membrum de membro.* Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiæ membris; distinguitur autem ab aliis membris ratione suæ perfectionis, quia in Christo universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

AD SEPTIMUM dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari Divinitas Christi, vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit.

AD OCTAVUM dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii finem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

AD NONUM dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Timoth., II. Unde, sicut Deus dupliciter nos justificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, inquantum est causa efficiens nostræ salutis, et etiam per operationem nostram, inquantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, inquantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiæ ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiæ secundum divinitatem, et ante et post.

AD DECIMUM dicendum, quod quia nondum erat meritum

Christi in actu, nec satisfactio ante Incarnationem ; ideo non erat tanta gratiæ plenitudo sicut et post.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum : unde ratio non sequitur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, inquantum in eum credimus, non est prædicatum quod sit res naturæ, sed quod sit res rationis ; unde ratio non sequitur.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod Deus et homo unus est Christus : unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum Divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non secundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Deus (1) caput Ecclesiæ ; unde ratio procedit quasi ex æquivocatione.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo ; solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum Divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem : quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus.*

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective ; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

ARTICULUS. V — *Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.* — (III part., quæst. VIII, art. 5.)

Quinto quæritur, utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput ; et videtur quod non. Quia Apostolus ad Coloss., I, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia *complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare,* ut in auctoritate supradicta, art. præced. in fin., patet. Sed omnis plenitudo Divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo præter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

2. Præterea, Christus caput Ecclesiæ est secundum quod ad nostram salutem operatur. Operatio autem humanitatis ejus salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. XV), secundum quod humanitas quasi instrumentum Divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur ;

(1) *Forte* et Christus.

videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput Ecclesiæ, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Præterea, dupliciter alicujus hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis ; et sic ad hoc quod ejus actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis ; et sic sunt ministri Ecclesiæ, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona Ecclesiæ Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur ; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status ; fiunt enim hujusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, inquantum est Ecclesiæ caput, consideratur ut persona communis, cujus vicem obtinent omnes Ecclesiæ ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Præterea, Christus fuit caput Ecclesiæ secundum quod ejus meritum fuit infinitum ; sic enim in omnia membra Ecclesiæ influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum ejus infinitatem non habuit ex gratia habituali, quæ finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicujus habitualis gratiæ.

5. Præterea, Christus est caput Ecclesiæ, inquantum est Dei et hominum mediator. Sed mediator Dei et hominum est, inquantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo Divinitatem, cum hominibus humanitatem ; quod quidem est per unionem. Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Præterea, unius subjecti una est vita. Gratia autem est vita animæ. Ergo in una anima est una gratia ; et ita in Christo, præter gratiam quæ est ejus ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

7. Præterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiæ membra. Sed Christus influere non posset quantamcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et homo. Ergo non requiritur gratia habitualis per quam sit caput ; sed hoc ex sola unione habet.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia ;* et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

Præterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiæ plenitudo.

Præterea, Dionysius II cap. cœl. Hierar. (III, parum a fin.), dicit, quod *illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, præhabent lumen, puritatem et perfectionem.*

Sed Christus, inquantum est caput Ecclesiæ, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiæ plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Damascenus (lib. III orthodoxæ Fidei, capit. XXV, a med.), humanitas Christi quasi instrumentum Divinitatis fuit; et ideo actiones ejus nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale Divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem conjunctionem ipsius ad Divinitatem esse. Unaquæque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium, XII cap. cœlest. Hierar. (IV, non remote a princip.). Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod præ aliis vicinius et specialius Divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse : unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiæ plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiæ opus, sed etiam alios in gratiam adducere ; et per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et hujusmodi sensus ; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, inquantum congruit naturæ Divinitati unitæ : et capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem ; singularis vero personæ, inquantum ad opera meritoria perficiebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo : una Divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus ; alia gratiæ, secundum quam dicitur plenus gratiæ et veritatis ; et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Coloss., I, de prima autem Coloss., II. Hæc autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget ; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget : et tale instrumentum Divinitatis est humana natura in Christo.

Ad tertium dicendum, quod minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi ; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi Vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem

quasi ex propria virtute; et ideo oportuit quod in eo esset gratiæ plenitudo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, inquantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero justitiam, quæ est in eo per gratiam : et ideo requiritur præter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

Ad sextum dicendum, quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personæ et unionis, per modum superius dictum, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura; tamen ex ipsa unione divinæ naturæ ad humanam sequitur in humana quædam gratiæ plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

ARTICULUS VI. — *Utrum Christus mereri potuit.* (III part., qu. XIX, art. 3.)

Sexto quæritur, utrum Christus mereri potuerit; et videtur quod non. Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

2. Præterea, quæ est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad præmium : quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in lib. de Anima. Ergo ille qui meretur, debet esse absque præmio : quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

3. Præterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

4. Præterea, meritum non est respectu eorum quæ necessario consequuntur quasi naturali ordine ; quia meritum est respectu ejus quod ex voluntate alterius redditur quasi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animæ habetur per Augustinum in epistola ad Dioscorum (epist. CXVIII, al. 54). Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui Divinitate fruebatur ; videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Præterea. sicut Christus ante passionem habuit gloriam animæ et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria.

Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

6. Præterea, non potest esse idem principium meriti et terminus ; et sic non potest esse idem præmium et principium merendi. Sed caritas quæ erat in Christo, ad præmium ejus pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Præterea, remoto priori removetur posterius. Sed meritum per prius respicit beatitudinem animæ, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

Sed contra est quod in Psal. xv, super illud, *Conserva me Domine*, dicit Glossa : *Præmium, quoniam speravi in te etiam meritum*. Ergo Christus meruit.

Præterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil., II, 9 : *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*. Ergo Christus meruit.

Præterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur inquantum comprehensor. Ergo merebatur inquantum viator.

Respondeo dicendum, quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor ; quod sic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur : scilicet status merentis, et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur ; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod jam habet ; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quæ circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum, propter duo. Primo, quia contrariatur probationi Augustini (in lib. de bono Perseverantiæ, cap. II), per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala ; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed pœna debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quæ quis post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa præmii, non quidem per modum finalis causæ, sic enim magis præmium est causa meriti ; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem ; inquantum meritum facit dignum præmio, et per hoc ad præmium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cujus est causa : unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio

domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturæ, et ex parte gratiæ. Ex parte naturæ quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus ; sic enim suum actum quasi pretium pro præmio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium ; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiæ ; quia cum præmium beatitudinis facultatem humanæ naturæ excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere ; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Hæc autem omnia in Christo fuerunt ; defuit tamen aliquid eorum quæ ad beatitudinem perfectam requiruntur ; scilicet impassibilitas animæ, et gloria corporis, ratione cujus viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturæ ratione voluntatis creatæ, et facultas gratiæ propter plenitudinem gratiarum ; et ideo mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter : poterat enim hoc vel illud facere et non facere : et ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum.

Ad secundum dicendum, quod beatitudinem animæ, ratione cujus erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animæ, quæ sibi deerant.

Ad tertium dicendum, quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur ; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur ; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

Ad quartum dicendum, quod gloria corporis sequitur ex gloria animæ, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad caput. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum ; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

Ad quintum dicendum, quod animæ Sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia jam sunt et beatæ per fruitionem, et impassibiles ; quod de anima Christi non erat : et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium ; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat : et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et præmii : quia

non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet caritas ; sed gloriam corporis, ut dictum est, in corp. art. et ad 2 arg.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ratio sequeretur, si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit : quod patet ex prædictis, ubi sup., esse falsum.

ARTICULUS VII. — *Utrum Christus aliis mereri potuerit.* (III part., quæst. XIX, art. 4.)

Septimo quæritur, utrum Christus aliis mereri potuerit ; et videtur quod non. Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Christus.

2. Præterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum ; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Præterea, Christus caput est Ecclesiæ, inquantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes., I. Sed alii prælati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

4. Præterea, meritum Christi æqualiter se habet ad omnes homines quantum est de se. Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur ; quod patet esse falsum.

5. Præterea, sicut Christus est caput hominum, ita et Angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

6. Præterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo ejus passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Præterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quæ datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam æternam. Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

8. Præterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem : si insufficienter ; insufficientis gratiæ fuit ; quorum utrumque est inconveniens. Ergo Christus nobis non meruit.

9. Præterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

10. Præterea, si Christus nobis meruisset, ejus merito nostra conditio immutata fuisset. Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat : quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo : sicut etiam peccatoribus pœna delebatur, ita et modo : sicut

in justis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

11. Præterea, in Psal. LXI, 13, dicitur : *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur. Ergo Christus nobis non meruit.

12. Præterea, præmium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum præmium gloriæ reddetur secundum quantitatem gratiæ Christi : quod patet esse falsum.

13. Præterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis justificationem meruit, videtur quod non gratis justificemur a Deo ; et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

Sed contra, Christus pro nobis satisfecit : I Joan. II, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris*. Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

Præterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus. Sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiæ. Ergo ejus operatio membris meritoria fuit.

Præterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis prædictæ ex persona Ecclesiæ loquitur, ut patet in Glossa super Psalm. : *Deus*, *Deus meus*, *respice, etc.* (super illud, *Clamabo*, *et non exaudies*). Ergo similiter ratione unitatis prædictæ Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

Respondeo dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam æternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriæ consecutione. Quorum primum est indignitas personæ ; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam æternam : et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam æternam consequendam, inquantum per ipsum quædam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem (1) gloriæ. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animæ deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animæ decorem et dignitatem ; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriæ, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur ; et hoc est reatus alicujus pœnæ temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cujusdam pretii, quo a reatu pœnæ absolvitur ; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriæ perceptionem nisi ille qui

(1) *Al.* vis consecutionis gloriæ.

operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest : et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam æternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines : unde et ejus opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriæ. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, inquantum erat humanitas ejus Divinitatis instrumentum, secundum Damascenum (lib. III, cap. xv, a med.). Similiter etiam quantum ad secundum major efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus ; non tamen potest satisfacere pro tota natura ; quia opus unius puri hominis non æquivalet bono totius naturæ. Sed opus Christi, inquantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut æquivaleret bono totius naturæ : et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliis hominibus dignior ; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari ; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi ; et ideo Christus nobis mereri potuit.

Ad tertium dicendum, quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem ; sed alii prælati, inquantum gerunt personam et vicem Christi : unde Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii prælati.

Ad quartum dicendum, quod meritum Christi quantum ad sufficientiam æqualiter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam : quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero justo judicio subtrahitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest : quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quæ sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad præmium essentiale ; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu præmii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi : unde dicitur Ephes., i, quod per eum restaurantur quæ in cœlis et quæ in terra sunt.

Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturæ humanæ quæ erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Genes., ii, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

Ad septimum dicendum, quod gratia quæ alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturæ ; quod patet in antiquis patribus, qui, gratiam habentes, propter reatum naturæ ad gloriam pervenire non poterant ; et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

Ad octavum dicendum, quod meritum Christi sufficienter operatur ut quædam causa universalis salutis humanæ ; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa.

Ad nonum dicendum, quod similitudo, non tenet ; quia mereri non convenit nisi viatoribus ; Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor, nunc autem est tantum comprehensor ; et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio, quia nunc beatis, qui sunt membra Christi mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

Ad decimum dicendum, quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata ; quia, jam expiato reatu naturæ humanæ homines possunt libere ad patriam evolare ; pœnæ etiam æternæ pro peccatis personalibus debitæ per fidem passionis Christi remittuntur, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur ; dæmones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare ; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus ; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra ejus sunt una persona mystica ; unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum ; et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Psalm. : *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur.

Ad duodecimum dicendum, quod meritum Christi comparatur ad præmium nostrum sicut causa prima et remota : unde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima ; quod consistit in actu proprio illius cui præmium redditur.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur ; unde per hoc ratio gratiæ non evacuatur.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.*

Octavo quæritur, utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit; et videtur quod non. Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi mereri non potuit.

2. Præterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed Angelus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia sic in primo instanti suæ creationis malus fuisset; quod est erroneum. Ergo nec anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri potuit.

3. Præterea, quandocumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animæ Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem præsupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

4. Sed diceretur, quod anima Christi adjuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. — Sed contra, nulla gratia creaturæ collata trahit eam extra limites creaturæ. Sed hoc convenit animæ inquantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit; ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adjuvare ut in primo instanti mereatur.

5. Præterea, gratia perficit animam per modum cujusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam præsupponat, non dat animæ posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suæ creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Præterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum Philosophum in VIII Physic., *quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus*, scilicet ut principio unius lineæ et fine alterius, *de necessitate intercedit quies media;* ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et ut principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus; videtur quod incidit tempus medium : et sic non in primo instanti suæ creationis anima Christi merebatur.

7. Præterea, sicut se habet natura ad actum naturæ, ita gratia ad actum gratiæ. Sed natura non potest in actum gratiæ. Ergo nec gratia potest in actum naturæ; ergo non potest esse

quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suæ conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Præterea, forma habet tres actus; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suæ creationis in quo esse habuit, mereretur.

9. Præterea, meritum consistit in actu virtutis qui præcipue electione perficitur, secundum Philosophum (VIII Ethic., cap. III, in fin.). Sed anima Christi non potuit in primo instanti suæ creationis actum electionis habere; nam electio præsupponit consilium, cum sit appetitus præconsiliati, ut dicitur in III Ethic. (cap. IV, circa fin.); consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quædam. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri non potuit.

10. Præterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates. Ergo in primo instanti suæ creationis, anima Christi non meruit.

1. Sed contra, Christus in instanti suæ creationis fuit perfectissimus secundum animam. Sed major perfectio est quæ est secundum habitum et actum, quam quæ est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suæ creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii. Ergo Christus in primo instanti suæ creationis meruit.

2. Præterea, Christus in primo instanti suæ creationis fruebatur ut verus comprehensor Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suæ creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. — Sed contra, deliberatio vel consilium non est de fine ultimo, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. (cap. II, circa medium). Sed motus caritatis præcipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

4. Sed diceretur, quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quæ non potest esse in instanti. — Sed contra, pars animæ intellectiva potentior est

in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio hujus motus ad ipsum Deum; et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Præterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu ejus; sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal. Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum; et sic non requiritur ibi tempus.

6. Præterea, Anselmus dicit (in Monolog., cap. IV, et cap. XIV, a med.), quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo instanti suæ creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

7. Præterea, Christus juxta animæ meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suæ creationis non meruisset. Ergo, etc.

8. Præterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturæ. Sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem; sicut patet in candela, quæ in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis habuit actum potentiæ rationalis; et ita potuit mereri.

9. Præterea, Gregorius dicit in homil. Pentec. (homil. XXX in Evang., paulo a princ.): *Amor Dei non est otiosus: nam operatur magna, si est; si vero desinit operari, amor non est.* Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suæ creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis; et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Præterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam præmium; Christus autem in primo instanti suæ conceptionis habuit præmium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit. Alii vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit: quæ quidem opinio videtur esse rationabilior. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur animæ Christi esse collatum in primo instanti suæ creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem ope-

rantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis : scilicet gratuitæ, sicut si dicamus, quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet : et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non potest, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito.

Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiæ, utpote gratia plenus, et facultatem naturæ, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens ; alias non potuisset esse comprehensor. Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suæ conceptionis instanti mereri ; similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus præsupponit quædam quæ non possunt præcedere instans aliquod determinatum ; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suæ generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco ; quia motus præexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero, quia ad motum voluntatis non præexigitur nisi actus apprehensivæ virtutis : qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum judicium : quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum judicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum, quod in primo suæ conceptionis instanti meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat : scilicet perceptionem rationis cum certitudine judicii de eo de quo fit deliberatio ; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis ; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem ; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti : et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationalis naturæ naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum ; et ideo in primo instanti suæ creationis, nisi aliquid impediat, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi

per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde præexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis ; cujus ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi ; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis ejusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus ejusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio ejusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis ; tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum ejus esse in eodem instanti cum termino creationis.

Per hoc patet solutio ad quartum : non enim est extra facultatem creaturæ utin primo instanti compleatur ejus motus instantaneus.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo instanti suæ creationis possit habere suam operationem quantum est de se ; tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum : et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore, et de puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus ; sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat ; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul ; sicut simul dum aliquid movetur, potest dealbari ; et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes ejusdem motus est ordo, ut duæ earum non possint esse simul : unde nec terminus unius partis est simul cum principio alterius,

si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus, non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfectio naturæ, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturæ, non de ordine temporis : quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat, et distinguit.

Ad nonum dicendum, quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis ; quod in Christo locum non habuit.

Ad decimum dicendum, quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiæ et scientiæ redundare possent ; hujusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animæ : unde hunc defectum Christus non assumpsit ; sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animæ, sicut in statu innocentiæ accidisset fortassis.

Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.

QUÆSTIONUM DISPUTATARUM FINIS

DE ENTE ET ESSENTIA

INDEX CAPITUM

QUÆ IN HOC OPUSCULO CONTINENTUR

PROŒMIUM

Eorum, quæ dicenda sunt, utilitatem ac necessitatem ponit : difficultatem item illorum, et ordinem ea exponendi, edocet.

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, primo Cœli et Mundi : ens autem et essentia sunt, quæ primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphysica, ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat,

ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine Essentiæ et Entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species, et differentias.

Opus istud insigne in duas partes dividitur principales : in procemium scilicet, et tractatum incipientem ibi : Sciendum est, etc. In proœmio, artem Rhetoricæ servando, tria agit. Primo reddit auditores benevolos, utilitatem et necessitatem dicendorum ostendens tali ratione : Omnis errans circa principia omnium intelligibilium magis errabit circa alia : omnis errans circa essentiam et ens errat circa principia omnium intelligibilium : ergo omnis errans circa essentiam et ens magis errabit circa alia. Utile igitur et necessarium est tradere notitiam de essentia et ente ad vitandos multiplices errores, qui ex eorum ignorantia accidunt. Hujus rationis majoris subintellectæ probatio ponitur in littera sumpta ex primo cœli tex. commentario tricesimo tertio. Minor autem probatur autoritate Avicennæ, I suæ Metaph., cap. VII.

Ad evidentiam majoris et suæ probationis scito, quod quia principium est parvum in quantitate, ideo error in principio parvus appellatur, et quia principium est magnum in virtute (utpote virtualiter continens omnia principiata) ideo error in principio parvus, in fine efficitur magnus. Crescit enim error sicut et dilatatur principium in suis principiatis, ut manifeste patet in principio bivii, in quo modica deviatio ad magnam distantiam deducit in processu.

QUÆSTIO I

Num ens sit primum cognitum ordine et via originis.

Ad evidentiam minoris occurrit dubitatio in hoc studio trita, an scilicet ens sit primo cognitum ordine originis ab intellectu nostro.

In hac quæstione quinque agam. Primo declarabitur in quo stat difficultas quæstionis : secundo ponetur opinio Scoti cum fundamentis suis : tertio ponetur opinio S. Thomæ, et impugnabitur simul opinio Scoti : quarto arguetur contra dicta S. Thomæ, et respondebitur : quinto satisfiet argumentis principalibus.

Quoad primum, notandum est quod universale (quod tantum ab intellectu directe cognosci supponimus) duplicem habet totalitatem : est enim totum diffinibile, et est totum universale. Differunt autem hæ totalitates tripliciter. Primo, quia totalitas diffinitiva fundatur supra actualitates rei : totalitas autem universalis supra virtutem seu potestatem. Secundo, quia illa est in ordine ad superiora, si habet ea : ista vero est in ordine ad inferiora. Tertio, quia illa naturaliter est ista prior. Et sicut habet duplicem totalitatem ipsum universale, ita habet duplicem cognitionem confusam, et duplicem distinctam. Prima cognitio confusa est, qua cognoscitur ut totum diffinibile, non resolvendo in partes diffinitivas. Secunda cognitio confusa est, qua cognoscitur ut totum universale non componendo ipsum cum partibus subjectivis. Prima distincta est, qua cognoscitur totum diffinitum, resolvendo ipsum in singulas partes diffinitionis : et hæc respondet primæ confusæ. Secunda distincta est, qua cognoscitur totum universale, componendo ipsum cum suis partibus subjectivis : et hæc respondet secundæ confusæ. Differunt autem illæ duæ cognitiones confusæ inter se tripliciter. Primo, quia prima cognitio

respicit objectum, ut totum diffinibile; secunda vero ut totum universale. Secundo, quia prima nullam notitiam distinctam ejusdem objecti secum compatitur. Secunda vero compatitur secum notitiam distinctam ejusdem objecti : in eo quod totum diffinibile, utpote non sibi oppositam. Similiter enim ignoro animal in suis speciebus, et novi quid sit animal. Tertio, quia prima naturaliter est prior secunda : ex quibus pono verbalem differentiam. Et prima vocetur cognitio confusa actualis : secunda vero notitia virtualis confusa. Et merito : eo quod prima cognitione cognoscitur confuse id quod actualiter in objecto reperitur : secunda vero cognoscitur confuse, id quod virtualiter in objecto includitur.

Illæ vero duæ distinctæ cognitiones differunt etiam tripliciter. Primo, quia prima cognitione penetratur res, ut totum diffinibile : secunda vero ut totum universale.

Secundo, quia prima compatitur secum ejusdem objecti aliquam cognitionem confusam universalem, scilicet utpote sibi non oppositam, secunda vero nullam confusam secum compatitur : cum notitia enim animalis cum suis speciebus non stat ignorantia animalis in se : et ex hac sequitur tertia differentia, quod secunda distincta infert primam, et non e converso. Ex quibus pono etiam hic verbalem differentiam : et prima quidem vocetur notitia distincta actualis, secunda vero notitia distincta virtualis et merito : quia prima penetratur res, secundum id, quod actualiter in ea invenitur; secunda autem cognoscitur res secundum id, quod virtualiter in ea includitur.

Ex his elicio primo diffinitiones istarum quatuor cognitionum : deinde coordinationes quatuor earumdem. Et quia privatio cognoscitur et diffinitur per suum habitum : ideo a distinctis incipiendo, dicitur quod cognitio distincta actualis est : qua penetratur id, quod actualiter in objecto invenitur. Cognitio confusa actualis est, qua citra penetrationem cognoscitur id, quod actualiter in objecto invenitur. Cognitio distincta virtualis est, qua objectum penetratur secundum id quod virtualiter in ipso includitur. Cognitio confusa virtualis est, qua objectum secundum id, quod virtualiter in ipso includitur non perfecte cognoscitur.

Coordinationes harum cognitionum sunt istæ : prima est cognitionum confusarum actualium; secunda confusarum virtualium; tertia distinctarum actualium ; quarta distinctarum virtualium. In prima est cognitio, qua cognoscitur substantia in seipsa non penetrando tamen, et cognitio qua cognoscitur corpus, et qua corpus animatum ut sic, et qua animal ut sic, et qua homo ut sic : semper absque penetratione, id est, absque hoc quod habeatur ratio formalis clara et resoluta. In tertia sunt cognitiones oppositæ supradictis, scilicet qua substantia, et qua corpus et qua animal, et qua homo quidditative cognoscuntur. In secunda sunt cognitiones, quibus substantia, corpus, corpus animatum, et animal cognoscuntur, non componendo cum inferioribus suis. In quarta sunt cognitiones his oppositæ, scilicet qua substantia jam cum suis inferioribus perfecta cognitione componitur totum universale, scilicet cum suis partibus : et qua corpus similiter cum suis partibus subjectivis penetratur, et sic de aliis. Cum autem, ut ex dictis patet, ordo cognitionum confusarum actualium sit via originis prior cæteris, primum cognitum in ordine cognitionis confusæ actualis, erit primum cognitum simpliciter : et sic cum hic quæramus quid sit primum cognitum simpliciter ab intellectu nostro via originis, nihil aliud dubitamus nisi quid sit primum

cognitum in ordine cognitionis confusæ actualis. Stat ergo inter nos et Scotum difficultas in hoc, an in ordine cognitionis confusæ actualis via originis primum cognitum sit ens, an species specialissima. Ex quo patet defectus Ant. Trombetæ, qui hanc quæstionem movendo adducit opinionem S. Thomæ ex prima parte, q. LXXXV, art. 3 ; etenim a S. Thoma nulla ibi facta est comparatio inter cognitiones confusas actuales, de quibus est hic tota quæstio, sed comparavit ibi cognitiones distinctas actuales inter se : comparavit quoque distinctam actualem superioris distinctæ virtuali ejusdem : comparavit et confusam virtualem superioris distinctæ virtuali ejusdem : comparavit et confusam actualem distinctæ actuali ejusdem objecti, ut patet intuenti. Et hoc de primo.

Quoad secundum Scotus I Sent., dist. III, q. 2, ponit hanc conclusionem : Primum cognitum cognitione confusa actuali est species specialissima, cujus singulare efficacius primo movet sensum. Et probat tribus rationibus.

Prima est : Causæ naturales non impeditæ producunt primo perfectissimum effectum, quem possunt primo producere : patet ista, quia agunt secundum ultimum potentiæ suæ ; sed agentia ad primum actum intellectus sunt causæ naturales non impeditæ, ergo producunt primo perfectissimum effectum, quem possunt primo producere : talis effectus non est nisi conceptus actualis confusus speciei specialissimæ, ergo, etc. Probatur hoc ultimo assumptum : quia si talis conceptus scilicet perfectissimus sit conceptus communioris, sequitur quod nunquam illa agentia poterunt producere conceptum speciei specialissimæ. Tenet consequentia : quia nunquam aliqua potentia potest in effectum perfectiorem suo perfectissimo effectu : conceptus autem speciei specialissimæ est perfectior conceptu communiori : sicut totum sua parte. Et confirmatur, inquit Ant. Trombeta : quandocumque sunt aliqua duo naturalia agentia æque approximata passo debite disposito, id, quod est actualius, prævenit id quod est minus actuale in agendo erga passum : sed rationes objectivæ speciei specialissimæ, et cujuscumque superioris sunt hujusmodi, scilicet quod species specialissima est actualior : ergo species specialissima prius producit effectum suum, quam genus.

Secunda ratio est ista : Termini metaphysicales vel universalissimi sunt ultimo actualiter noti via doctrinæ. Patet ista ex Avicenna, I Metaph., cap. III, dicente, quod metaphysica est ultima ordine doctrinæ, sed termini illi sunt universalissimi, ergo universaliora non sunt prius nota actualiter.

Et confirmatur, ait Ant. Trombeta, quia ordo scientiarum quoad nos attenditur penes ordinem cognoscibilium quoad nos : si ergo metaphysica est ultima quoad nos, ergo termini sui erunt etiam ultimo noti quoad nos.

Tertia ratio est ista : Si oporteret ante speciei conceptum concipere universaliora, tunc supposito sensu in actu et intellectu soluto, magnum temporis intervallum accideret antequam intellectus cognosceret speciem : tenet consequentia, quia multa sunt prædicata media inter supremum et infimum.

Quarto ad idem arguit Ant. Trombeta sic : Id prius cognoscitur quod est facilioris abstractionis, sed species specialissima est facillimæ abstractionis, ergo species specialissima prius cognoscitur. Probatur major : quia cum intellectus non intelligat nisi abstrahendo : sicut se habet ad abstrahendum, ita se habet ad intelligendum. Minor patet : quia a simi-

lioribus facilior est abstractio, quam a dissimilioribus : individua autem unius speciei, a quibus abstrahitur genus, seu quodvis superius.

Quinto : Id universale prius cognoscitur ab intellectu, cujus singulare fortius movet sensum ; sed singulare speciei specialissimæ fortius movet sensum, quam cujuscunque superioris singulare : ergo species specialissima primo cognoscitur ab intellectu. Major patet : quia nostra cognitio intellectiva nascitur ex sensitiva. Minor probatur dupliciter. Primo, sensus movetur a singulari, ergo maxime movetur a maxime singulari (per regulam Topicam, sicut simpliciter ad simpliciter); sed maxime singulare est singulare speciei specialissimæ : quia est determinatum non solum determinatione singularitatis, sed etiam naturæ determinatæ non amplius determinabilis per aliam naturam, quod individuis superiorum non convenit : ergo, etc.

Secundo probatur eadem minor si· : Singulare actualius fortius movet sensum, sed singulare speciei specialissimæ est actualius, cum sit perfectius : cum ad alia singularia addat, ergo singulare speciei specialissimæ fortius movet.

Sexto sic, compositius est prius notum : species specialissima est compositior omnibus superioribus : ergo species specialissima est prius nota omnibus superioribus. Major habetur a commentatore I Physicor. commento tertio. Minor a Porphyrio dicente, quod species abundat a genere. Et hoc de secundo.

CONCLUSIO

Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione actuali confusa.

Quoad tertium ponuntur duæ conclusiones. Prima est, Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali.

Antequam hæc conclusio probetur duo præmittam. Primo declarabo quid nominis subjecti conclusionis, scilicet quid sit dicere ens concretum quidditati sensibili. Secundo declarabitur quoddam, quod præsupponit ipsa conclusio.

Circa primum scito, quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. Primo ut habet conditionem istam, quæ est abstractio totalis, non dico a singularibus sed a speciebus et a generibus. Secundo modo, ut habet conditionem istam quæ est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Tertio modo, ut neutram istarum conditionum habens : abstractum tamen a singularibus, primo modo ens non est pertinens ad hanc quæstionem, quia ipsum ut sic est totum universale, nos autem loquimur de cognitione confusa actuali non virtuali. Secundo modo ens est terminus metaphysicalis : et forte adhuc viris doctissimis non innotuit. Tertio modo ens est primum cognitum, et nuncupatum est ens concretum quidditati sensibili : quia non est separatum aliqua dictarum abstractionum a quidditate specifica vel generica.

Ad horum pleniorem intelligentiam nota, quod sicut est duplex compositio, scilicet formæ cum materia, et totius cum partibus : ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali : et qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis: secundum primam quantitas abstrahitur a materia sensibili : juxta secundam

animal abstrahitur a bove et leone ; primam voco abstractionem formalem, secundam vero voco abstractionem totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma ejus, a quo abstrahitur. Quod vero abstrahitur secunda abstractione, est ut totum universale respectu ejus, a quo abstrahitur.

Differunt autem hæ duæ abstractiones quadrupliciter. Primo, quia in abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur : ejus scilicet quod abstrahitur, et ejus a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis : ita quod conceptus alter alterum non includit. Linea enim in eo quod linea habet complete suam diffinitionem non includentem materiam sensibilem, et e converso, materia sensibilis lineæ habet complete suam diffinitionem non includentem aliquid lineæ, in eo quod linea : aliter diffinitiones naturales abstraherent a materia sensibili. In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit : sed unus tantum, ejus scilicet quod abstrahitur. Quando enim abstraho animal ab homine non præcidunt se invicem conceptus hominis et animalis : sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis : homo enim non est intelligibilis sine animali. Fundamentum hujus differentiæ est, quod illa abstractio fit per considerationem alicujus, quod est de ratione inferioris : et per remotionem, id est, non considerationem alicujus, quod est de ratione illiusmet inferioris : abstrahitur enim animal ab homine per hoc, quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis. Illa autem abstractio non fit per considerationem alicujus quod sit de illius ratione materiæ, et per non considerationem alicujus, quod sit de illius ratione : sed potius fit per separationem eorum, quæ sunt de ratione formalis, ab his quæ sunt de ratione materialis, et e converso, ut exemplum datum ostendit.

Secundo differunt, quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas. Tertio differunt : quia in abstractione formali quanto aliquid est abstractius, tanto est notius naturæ. In abstractione vero totali quanto est abstractius, tanto est notius nobis. Fundamentum harum differentiarum est, quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus potentialibus, et hujusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus, a quibus quanto aliquid est abstractius, tanto est potentialius, cum genus potestate contineat inferiora : et tanto est minus intelligibile, cum actus secundum se sit notior potentia, VI Metaph., tex. commen. II. Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiæ speculativæ diversificantur, ut patet VI Metaph. in principio. Abstractio autem totalis communis est omni scientiæ. Propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia : licet enim gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subjectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire : tamen in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formæ, et naturalia sunt earum materia : hoc est valde notandum. Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum præcisione cæterarum rationum genericarum et specificarum accipitur : et

quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens cætera genera et species, consideratur. Patere etiam potest quod nunc intendimus, quomodo ens sit concretum quidditati sensibili, cum scilicet neutra illarum abstractionum fulcitur, sed in quidditate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione inspicitur : et sic est manifestum quid significetur nomine Entis concreti quidditati sensibili.

Id vero quod præsupponit conclusio est : ens posse cognosci cognitione actuali confusa : quod Scotistæ negant, tenentes ens non posse cognosci cognitione actuali confusa, sed distincta tantum. Et probant sic : Id quod habet conceptum simpliciter simplicem, non potest cognosci cognitione confusa actuali; ens habet conceptum simplicem : ergo. Major patet ex eo, quod cognitio confusa actualis fit, cum intellectus fertur in objectum secundum id quod actualiter in eo includitur, nesciendo resolvere in partes rationis illius objecti. In id autem quod habet conceptum simpliciter simplicem, non contingit intellectum ferri secundum aliquid, et secundum aliquid non : aliter conceptus ejus esset compositus. Minor patet : quia conceptus entis est irresolubilis. Ut autem videatur quod conclusio non præsupponit aliquod falsum, et pateat insufficientia hujus rationis, advertas quod sicut de ratione cognitionis distinctæ actualis non est, quod objectum cognoscatur per resolutionem in partes rationis, ut patet, cum distincte cognoscitur ens : sed ejus ratio stat in hoc, quod objectum penetretur ab intellectu secundum omne, quod actualiter in illo invenitur : sive hoc fiat per resolutionem objecti in partes rationis, sive fiat ex claro intuitu objecti simplicis : ita non est de ratione cognitionis confusæ actualis, quod intellectus intelligat objectum secundum aliquid, et secundum aliquid ignoret : sed sufficit quod intellectus feratur in objectum ipsum actualiter, et non penetret ejus actualitatem, ita quod in hoc stat ratio cognitionis confusæ actualis, quod intellectus feratur in objectum secundum id, quod actualiter in eo est, non penetrando ipsum. Sive autem id contingat ex eo, quod objectum est resolubile in plures conceptus, sive ex alio, per accidens hoc se habet ad cognitionem confusam actualem : et sic ratio Scoti assumit majorem falsam, et probationem peccantem falsam consequentis, ab inferiori ad suum superius negative, a negativa unius modi cognitionis confusæ ad negativam unius modi.

Et quod ita sit, et quod ens et quodlibet simpliciter simplex possit cognosci cognitione confusa actuali, probo sic : quandocunque intellectus fertur in ens, actualiter ipsum concipiendo, et nesciendo separare ens a substantia et accidente, habet de ente cognitionem confusam actualem : sed multorum hominum intellectus est hujusmodi : ergo, etc. Major sic manifestatur : quia cum intellectus actualiter fertur in ens, et tamen nescit separare propriam ejus rationem a rationibus propriis substantiæ et accidentis : aut habet cognitionem confusam, aut distinctam. Non distinctam : quia effectus inseparabilis cognitionis distinctæ, est scire illius objecti differentiam ab aliis, ergo confusam : et cum positum sit quod sit cognitio actualis, sequitur quod sit cognitio confusa actualis. Minorem experientia docet : videmus enim multos per plures annos exercitatos in studiis adhuc nescire distinguere rationem propriam entis a substantia et accidente : quos nescire habere conceptum actualem entis, fatuum est dicere, et contra sensum : considerant enim ens secundum id quod actualiter in se habet, et totum attingunt : sed

quia non totaliter comprehendunt, ideo nesciunt ipsum ab aliis separare : restat igitur præsuppositum in nostra conclusione solidum, et falsum esse, quod ens sola cognitione actuali distincta cognoscatur. Nunc superest probare conclusionem, quam habes quoad primam partem a S. Thoma et Avicenna dicentibus : quod ens est id quod intellectui nostro primo imprimitur. Probatur ergo sic conclusio : conceptus imperfectissimus omnium est primus via originis : sed conceptus actualis confusus entis est conceptus imperfectissimus omnium : ergo est primus via originis. Major patet : quia imperfectiora sunt priora via generationis, IX Metaph., tex. com. XV. Minor etiam est de se evidens : quia omnis alius conceptus cum addat ad entis conceptum, est perfectior illo, sicut totum sua parte.

Respondet Ant. Trombeta, quia perfectio conceptus est duplex : perfectio objectalis et perfectio evidentiæ ; ille conceptus est perfectior objectalis, qui habet objectum perfectius positive : ille autem est perfectior evidenter, qui habet objectum pauciora includens ex Aristotele (in procem. Metaph.). Unde si in argumento sit sermo de perfectione objectali, major est falsa, et minor vera : si de perfectione evidentiæ, major est vera et minor falsa.

Contra : et probo quod minor sit vera de perfectione evidentiæ loquendo : ita quod conceptus actualis confusus entis sit imperfectissimus, quoad evidentiam. Ille conceptus est omnium inevidentissimus, sub quo intellectus positus magis remotus est a cognitione aliorum omnium, quam sub quocunque alio conceptu : conceptus actualis confusus entis est hujusmodi, scilicet quod intellectus habens ipsum, magis distat ab aliorum cognitione, quam habens quemcunque alium conceptum ; ergo conceptus actualis confusus entis est inevidentissimus omnium. Major patet ex eo quod evidentia conceptus, cum sit propria perfectio intellectus, quanto major est, tanto intellectum magis propinquum reddit ad aliorum cognitionem, præsertim cum intellectus ex evidentibus ad inevidentia naturaliter procedat. Minor vero probatur sic : quandocunque sunt aliqui duo conceptus, quorum unus actualiter alterum includit, et non e converso, intellectus habens illum, qui actualiter includit alterum, est in proximiori dispositione ad cognoscendum reliquum, quam e converso, modo conceptus entis ita se habet ad alios, quod ipse alios non includit, alii vero actualiter ipsum includunt : ergo intellectus habens conceptum entis magis distat ab aliorum cognitione, quam habens quemcunque alium conceptum. Et confirmatur per Scotum dicentem, quod pars rationis actualiter intellectæ est satis proxima intellectui, adeo ut proximius esse non possit. Illud autem quod adducitur ex procem. Metaph. quod evidentia attenditur penes objectum pauciora actu includens, ad propositum non est : quoniam certitudo illa est certitudo objectalis : sermo autem noster est de evidentia se tenente ex parte intellectus : ex talibus enim evidentibus et certis procedit intellectus ad sibi inevidentia et incerta.

Secundo probatur eadem conclusio sic : cognitio primorum principiorum est prima cognitio complexa : ergo cognitio entis est prima cognitio incomplexa. Antecedens patet ex eo quod cognitio, quæ est a natura, debet præcedere eam, quæ est ex industria : et ex eo quod in omnium sunt notitia, etiam in pueritia, et ex eo quod præsupponuntur ad quodlibet discere : ut habetur primo Post. Consequentia vero probatur, quia cum ens sit terminus ille, ex quo conficitur principium pri-

mum, si ens non esset primum cognitum, sed aliquid aliud, posset tunc fieri alia complexio ab intellectu, adhuc non habita notitia principii, etc.

Contra ipsam positionem Scoti arguitur : Species specialissima non est objectum confusissimum simpliciter : ergo cognitio ejus actualis confusa non est prima simpliciter, et consequenter ipsa non est primum cognitum. Consequentia tenet ex positione adversa dicente, quod ideo species specialissima est primum cognitum, quia est confusissima. Antecedens probatur sic : Genus est confusius specie ; ergo ipsa non est confusissima. Consequentia iterum est nota. Antecedens probatur : Quod plura continet, est confusius, genus plura continet quam species : animal enim continet plura, quam homo ; ergo, etc.

Respondent, quod continentia est duplex, quædam actualis, quædam potentialis, et quod id est confusius, quod plura continet actualiter, non potentialiter, modo genus continet plura in potentia : species autem in actu, et ideo species est confusior.

Contra, confusius est quod continet plura sine ordine, quam quod continet plura cum ordine : sed continens actualiter continet plura ordinate, species enim ordinate continet partes diffinitivas : continens autem in potentia continet plura sine ordine ; ergo continens plura potentialiter est confusius.

Respondet Ant. Trombeta, quod genus continet species ordinate et non sine ordine, eo quod non respicit eas nisi mediis differentiis, quæ sunt valde ordinatæ.

Contra, genus continet species et differentias non in actu, sed in potentia (ut dicit Porphyrius), ergo continet eas indistincte. Tenet consequentia : quia actus est qui distinguit, VII Metaph., tex. com. XLIX, tunc ultima continet indistincte : ergo non ordinate. Tenet consequentia : quia ordo absque distinctione non est imaginabilis (etiam si fingendi detur licentia). Quod autem dixit, genus scilicet non respicere species nisi mediis differentiis ordinatis, non juvat : eo quod non solum species, sed etiam differentias inter se ordinatas genus absque ordine continet, ut probatum est.

Advertas hic, quod confusio non sequitur continentiam plurium (ut Scotistæ fingunt) sic enim universum esset maxime confusum : sed continentiam plurium sine ordine, unde proverbium est, ubi pluralitas sine ordine, ibi confusio, etc.

Secunda conclusio est ista. Inter conceptus actuales confusos prædicatorum quidditativorum non est essentialis ordo originis. Probatur sic : quandocunque sunt aliqui conceptus essentialiter ordinati ordine originis, impossibile est extremos generari non genitis intermediis. Ista patet de se : alioquin non esset ordo essentialis originis inter illos : sed de facto habemus conceptus confusos actuales extremorum absque intermediorum conceptibus : ergo non est inter eos essentialis ordo originis. Minorem experientia declarat : experimur namque nos concipere hominem, et substantiam, et tamen intermedia ignoramus non solum distincte, sed confuse : caremus enim conceptibus propriis eorum, quibus actualiter in ipsa dirigatur intellectus acies : et non solum ignoramus resolvere ipsa in partes diffinitivas. Et quia hæc ratio convincit me, ideo solam adduco. Ex hoc patet defectus Scotistarum dicentium, quod est ordo essentialis inter conceptus confusos : non enim possunt solvere hanc rationem.

Sed immediate contra hæc objicitur sic. Inter conceptus confusos

actuales superioris et inferioris non est ordo essentialis originis : ergo ita potest primo generari conceptus speciei specialissimæ, sicut entis : quod est contra primam conclusionem. Tenet consequentia : quia ordo non essentialis non est necessarius, et variari potest.

Ad hoc dico negando consequentiam : licet enim non sit ordo essentialis inter omnes conceptus confusos, est tamen talis ordo inter conceptus entis, et quemcunque alium. Nec hoc est voluntarium, eo quod conceptus entis est quædam forma generalissima ipsius intellectus, sicut forma corporeitatis est forma generalissima ipsius materiæ ; unde sicut inter formam corporeitatis et alias est ordo essentialis, non autem inter alias formas inter se : ita inter conceptum entis et alios, non autem inter alios inter se, potest enim post conceptum entis quodcunque aliud concipi, sive substantia, sive accidens, sive species, sive genus. Est etiam conceptus entis quasi naturalis ipsi intellectui, sicut et cognitio primi principii : statim enim præsentatum ens ab omnibus cognoscitur, et ideo ipsum oportet esse prius aliis essentialiter sicut universaliter actus naturalis præcedit cæteros, qui penitus ab extra sunt : non est autem similis ratio de aliis conceptibus inter se. Et hæc de tertio.

Quoad quartum, quia Ant. Trombeta impugnat quædam dicta S. Doctoris in prima parte, quæst. LXXXV, art. 3, ubi tradit ordinem intellectualis cognitionis secundum viam Peripateticam, ideo adduco ejus impugnationes. et solvo. Quinque autem sunt dicta, contra quæ arguit. Primum est, intellectus est universalium et prius magis universalium. Secundum, intellectus noster procedit de potentia ad actum. Tertium, notitia rerum in universali est notitia incompleta. Quartum, notitia in universali est notitia secundum quid, et in potentia. Quintum, sensus exiens de potentia ad actum prius communius, quam minus commune cognoscit.

Contra primum arguit sic. S. Thomas tenet, quod quicquid est in re et ex natura rei sit singulare : addo huic aliam propositionem, scilicet illud quod præcedit actum intelligendi est reale. Tunc sic : Quidquid est in re est singulare ; quidquid prima intellectione intelligitur, est in re : ergo quidquid prima intellectione intelligitur, est singulare ; ergo non potest intelligere magis universaliter. Major est S. Thomæ, minor ex secundo supposito patet : quod quadrupliciter probatur. Tum quia ens rationis est posterius actu collationis intellectus. Tum quia tale objectum est causa entis realis, scilicet primi actus intelligendi. Tum quia talis primus actus refertur ad objectum relatione reali quæ non est nisi ad terminum realem. Tum quia talis primus actus dependet ab objecto ut a mensura, ens autem reale non dependet ab ente rationis.

Ad hæc responsio, quod major potest habere duplicem sensum. Primus est, quod quicquid est in re, est singulare, id est, quicquid est in re est singularitas; et sic est falsa, est enim in Sorte non solum singularitas, sed humanitas et animalitas. Secundus sensus est, quicquid est in re, est singulare, id est, quicquid est in re, habet esse singularizatum : et hoc modo est apud Peripateticos verissima ; unde argumentum si debet esse tribus terminis, major est falsa in primo sensu. In secundo autem conceditur totum argumentum, ens si quidem primo cognitum non habet esse reale nisi in singularibus. Quæ autem addit, quantum veritatem habeant infra patebit.

Contra secundum dictum, scilicet, Intellectus noster procedit de potentia ad actum, arguitur sic : ista propositio assumitur a S. Thoma ad probandum illam conclusionem, scilicet magis universale prius intelligitur :

aut ista propositio concludit nihil ad propositum, aut ipsa est simpliciter falsa. Quia si intelligit quod intellectus prius intelligat aliquid in potentia, quam in actu, ipsa est vera, sed non ad propositum : concedo enim quod intellectus prius intelligit speciem specialissimam in potentia, quam in actu ; sed hoc non habet, quod prius genus, quam speciem intelligat. Si autem intelligat, quod intellectus procedit de potentia ad actum, id est, de notitia imperfecta ad perfectam, ipsa non est universaliter vera, ut patet cum proceditur a notitia præmissarum ad conclusiones, et a notitia causæ ad effectus notitiam : et per hoc patet etiam illud esse falsum, scilicet quod intellectus prius pervenit ad actum imperfectum quam perfectum, nam aer illuminatus non prius imperfecte, deinde perfecte illuminatur a sole : similiter intellectus prius recipit actum quam habitum, et tamen actus est perfectior habitu ; unde ad hoc quod propositio sit vera, oportet probare ordinem essentialem actus incompleti ad actum completum.

Ad hoc respondeo quod S. Thomas intelligit illam propositionem neutro illorum modorum præcise, sed hoc modo. Intellectus exiens de potentia ad actum ultimate perfectum transiturus per multos actus medios prius pervenit ad actum imperfectum, quam perfectum : et habetur ista propositio ex VIII Phys., tex. com. LVIII, et IX Metaph., tex. commen. XV, et in libro secundo de partibus animalium, quod priora via generationis sunt imperfectiora. Sub illa ergo majore subsumatur minor, scilicet : intellectus noster est exiens de potentia ad actum ultimate perfectum, puta cognitionem distinctam speciei specialissimæ transiturus per multos actus intermedios; ergo prius pervenit ad actum imperfectum, quam perfectum. Minor est evidens : eo quod cognitiones generum ab omnibus conceduntur actus intermedii, et sic ratio concludit quod prius magis universale, quam minus universale distincte cognoscamus; quod intendebat beatus Thomas, sed ille deceptus est : quia credidit S. Thomam loqui de cognitionibus confusis actualibus, cum, sicut supra dictum est, loquatur de cognitione confusa virtuali ipsius speciei, et distincta ejusdem et generis ; cognitio enim distincta actualis generis appellatur ibi confusa ipsius generis et specierum eo quod confuse in illa species et generis potestas cognoscantur. Ad id quod additur contra hanc propositionem, Intellectus procedit de notitia imperfecta ad perfectam, dico quod hæc propositio est vera universalissime, si intelligatur.

Pro cujus intellectu et omnium instantiarum solutione, adverte primo quod processus naturæ et intellectus est duplex, alter secundum ordinem generationis tantum, alter secundum ordinem generationis et causalitatis effectivæ vel finalis. Primus processus est quando inter terminos et media non cadit nisi prioritas et posterioritas secundum generationem. Secundus est quando ultra istam prioritatem invenitur in illo quod est prius, etiam prioritas causæ effectivæ vel finalis.

Secundo adverte quod aliud est perfectius altero dupliciter, scilicet simpliciter vel secundum quid : stat enim quod aliquid sit simpliciter, id est secundum suam naturam, altero perfectius, quod tamen secundum aliquam conditionem est imperfectius illo : sicut substantia materialis est simpliciter perfectior accidente, quo tamen est imperfectior secundum quid, in quantum actuatur per illud. Dicit ergo quod tam natura, quam intellectus in processu generationis tantum semper procedit de imperfecto simpliciter ad perfectum simpliciter : eo quod ordo generationis attenditur penes genus causæ materialis, sicut animal prius

generatur, quam homo (ut dicitur in libro de animalibus). In processu autem secundo proceditur de imperfecto non simpliciter, sed secundum quid, ad perfectius secundum quid, sicut substantia est prior generatione accidente, et ultra hoc est prior causalitate finali, eo quod est finis ejus, et quandoque agens. Constat autem ipsam esse secundum quid imperfectiorem accidente, in quantum est in potentia respectu ejus, et causalitatem materialem participat.

Ad primam igitur instantiarum dicitur quod præmissæ non sunt priores conclusione via generationis tantum, sed etiam ordine causalitatis effective (ut dicitur II Phys., tex. commen. XXXI). In alia littera, ut testatur ibi S. Thomas et colligi potest ex primo posteriorum, et ideo sufficit quod notitia earum sit imperfectior secundum quid : unde etiam in genere causæ materialis collocantur, II Phys., ibidem, et V Metaph., tex. com. XXXII. Idem dico ad secundam de processu notitiæ causæ ad effectum. De aere illuminato non est ad propositum : quia illuminatio non est successiva, conceptus vero generis et speciei sibi succedunt. Falsum quoque est quod actus præcedens habitum sit simpliciter habitu perfectior : licet hoc sit verum de actu elicito ab ipso habitu, ut habes I Ethic., talis autem est posterior habitu. Ordo quoque essentialis conceptus generici ad specificum satis sufficienter notus in notitia distincta, est ex dictis ibidem, unde non oportebit aliter laborare.

Contra tertium, scilicet quod notitia in universali est notitia incompleta, arguit sic : demonstratio universalis est potior demonstratione particulari : ergo notitia in universali, quæ acquiritur per demonstrationem universalem, est potior notitia particulari.

Ad hæc dico quod argumentum peccat per fallaciam æquivocationis illius termini universale. Aristoteles enim vocat demonstrationem universalem illam, qua passio de suo proprio subjecto scitur : et hoc tam in passionibus genericis, quam specificis, et vult dicere quod potior est notitia illa, quam acquirimus per demonstrationem demonstrantem passionem de suo subjecto primo, quam illa quæ fit per demonstrationem, qua illa passio demonstratur de parte subjecta primi subjecti. Nos autem dicimus quod cognoscere hominem in animali est cognoscere hominem imperfectius, quam cognoscere hominem in seipso : et hanc vocamus cognitionem in universali. Manifestum igitur est omni habenti ingenium, quod nostra dicta Aristoteli non repugnant. Aliud est enim dicere, A cognoscitur in universali, et A demonstratur demonstratione universali : primo modo A non cognoscitur in semetipso, sed in suo superiori ; secundo modo A in seipso cognoscitur in esse suo primo subjecto.

Contra quartum, scilicet notitia in universali est notitia secundum quid et in potentia, propterea quod in ipso universali intelliguntur particularia sub quadam confusione, ex quo infertur : ergo notitia in universali est notitia confusa.

Contra. Illa probatio nulla est, quæ procedit secundum fallaciam æquivocationis : ista est hujusmodi ; ergo, etc. Declaratur minor : quia aliud est loqui de notitia actuali objecti, et aliud de notitia virtuali eorum quæ in ipso includuntur. Licet enim notitia virtualis particularium in universali sit confusa, tamen notitia actualis ipsius universalis est distincta : et quia ab his, quæ actualiter confunduntur in objecto, attenditur confusio notitiæ cum notitia specificetur ab objecto, et his, quæ sunt intrinseca, non debet dici notitia confusa, sed distincta.

Ad hæc dico, quod iste non intelligit S. Thomam qui vult quod notitia

disjuncta animalis, ut est totum diffinibile, sit notitia confusa animalis, ut est totum universale, et consequenter notitia confusa specierum, et ideo non accidit æquivocatio. Fatemur enim quod notitia qua actualiter fertur intellectus in ipsum animal, ut universale, et non in suas species, est notitia confusa animalis, ut totum universale est, et non solum specierum ejus, ut expresse dicit ibi S. Thomas. Unde contingit animal simul esse notum distincte et confuse diversimode : ut supra dictum est. Nec oportet quod si istæ duæ notitiæ simul inveniantur, sint eædem cum etiam separentur : puta cum et actualiter et virtualiter animal distincte cognoscitur. Quod autem addit, quod talis notitia non debet dici confusa, falsum esse ostenditur, ex eo quod minor est confusio actualis quam potentialis. Quod ultimo additur, quod notitia specificatur ab objecto et ejus intrinsecis, ad propositum non est : confusio enim et distinctio non sunt species cognitionum ; alioquin cognitio confusa et distincta ejusdem objecti non essent ejusdem speciei et sic notitia non specificaretur ab objecto : unde assumptum ejus implicat contradictionem in proposito.

Contra quintum, scilicet quod sensus exiens de potentia ad actum prius communius quam minus commune cognoscit, arguitur sic : sensus non cognoscit nisi singulare, ergo non prius cognoscit magis commune. Quod si dicas sensum non cognoscere magis commune in se, sed præcognoscere singulare magis communius : contra, aut cognoscit singulare magis communius : ita quod singularitas est ratio cognoscendi : aut ita quod natura communis sit ratio cognoscendi : primum non est dicendum, ut de se patet : nec secundum potest dici a Thomistis : quia hoc ideo esset, quia natura illa esset ratio movendi sensum.

Contra quod arguitur sic. Illud non est ratio movendi, quod est idem re et ratione ei, cui repugnat ratio movendi : sed natura communis est eadem re et ratione singularitati, cui repugnat ratio movendi : ergo, etc. Probatur minor : quia natura et singulare non distinguuntur realiter, non ex natura rei apud te, nec ratione. Quod probo : quia distinctio rationis sequitur actum intellectus, in illo autem priori nullus actus est intellectus. Et confirmatur : quia actus realis non dependet ab ente rationis ; sed sensatio est actus realis : ergo non dependet ab ente rationis ; sed objectum sensibile habens in se distinctionem rationis est ens rationis, vel aggregatum ex ente reali et rationis : ergo, etc. Et confirmatur ratio principalis sic : quæcunque sunt indistincta omnino secundum rem, si unum terminat ad aliquam actionem realem et reliquum terminabit eamdem : sed natura magis communis et minus communis sunt hujusmodi : ergo, etc., et hoc supposita debita approximatione ad sensum. Confirmatur secundo : idem sensus primo cognoscit quod species sensibilis primo repræsentat ; sed species sensibilis primo repræsentat singulare speciei specialissimæ posita debita distantia : ergo, etc. Minor probatur : species sensibilis primo repræsentat objectum sub ea ratione, qua imprimitur sensui ; sed imprimitur ab objecto sub ratione naturæ specificæ, tum quia est actualior et perfectior, tum quia species sensibilis est naturalis similitudo causata ab objecto repræsentans ipsam adæquate secundum rationem sibi essentialius competentem : ergo magis repræsentat ipsum ratione, quæ sibi essentialius et perfectius competit, quam sub ea ratione quæ sibi remote et minus principaliter competit.

Ad hæc respondetur, quod responsio ibi recitata est bona et recta. Ad

impugnationem dico, quod natura talis, puta color et non natura communis, id est color communis est ratio movendi. Ad improbationem, negatur minor pro utraque sui parte : nam apud S. Thomam in I parte, q. III, art. 3, in rebus materialibus natura et singularitas distinguuntur realiter, et distinctio rationis, licet actualiter sit post sensationem, fundamentaliter tamen prævenit ipsam : et hoc sufficit. Ad confirmationem dicitur primo, quod objectum sensibile habens distinctionem rationis fundamentaliter, non est ens rationis : nec aggregatum ex ente reali et ente rationis. Distinctio enim rationis fundamentaliter nihil addit supra rem. Dicitur secundo quod sensatio non causatur a distinctione naturæ, sed a natura ipsa habente talem conditionem : et ideo dato quod distinctio illa esset ens rationis, adhuc nihil concludit; non enim color in quantum distinctus a sua singularitate movet : sed hic color in quantum color, de cujus ratione, nec distinctio nec adunatio est. Ad aliam confirmationem dicitur, quod major est falsa quoad actiones nihil reale ponentes in suis terminis, quales sunt actiones immanentes : possum enim intelligere Dei sapientiam non intelligendo ejus bonitatem. Ad alias confirmationes præmitto, quod non dicit S. Thomas quod semper sensus prius cognoscat magis commune, quam minus commune ; verba enim sua sunt ista : Et quia sensus exit de potentia ad actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu, nam primo secundum sensum dijudicamus magis commune, quam minus commune et secundum locum, et secundum tempus. Ex quibus verbis non habetur nisi quod sensus primo secundum locum et tempus cognoscit singulare magis commune, et non habetur quod semper ita sit ; unde argumenta illa non sunt contra S. Thomam licet non concludant : falsum enim est, quod species sensibilis primo repræsentet singulare speciei specialissimæ ; et ejus probatio falsa est, scilicet quod species sensibilis sit primo impressa a natura specifica, nam species sensibilis primo imprimitur a per se primo objecto sensus : nullius autem sensus objectum primum est species specialissima, ut patet discurrendo ; propterea species visibilis imprimitur primo à visibili in eo, quod coloratum, et non ab ipso, in eo, quod est album vel nigrum. Nec obstat, quod albedo sit actualior colore, quia hoc non sufficit : sed requiritur quod sit primum objectum potentiæ. Nec est verum quod assumit, scilicet quod essentialius insit sensibili natura specialissima, quam natura generis : imo huic visibili, ut sic, essentialior est color, quam albedo sive nigredo; quod patet ex hoc, quod sublata albedine sive nigredine visibile remanet : non autem e converso. Et hæc de quarto.

Quoad quintum respondetur ordinate argumentis factis : et ad primum negatur illud ultimo assumptum, scilicet quod perfectissimus effectus, quem possunt primo producere agentia ad intellectionem, sit conceptus specificus. Dico enim, quod perfectissimus, quem pro tunc possunt, est conceptus entis, immo nullum alium possunt pro tunc. Et cum contra hoc arguitur : quia sic nunquam produceretur conceptus specificus ; non valet consequentia. Ad cujus probationem dicitur, quod nulla virtus potest in perfectiorem effectum suo effectu perfectissimo simpliciter : quælibet tamen virtus potest in effectum perfectiorem suo perfectissimo effectu, in quem potest pro aliquo priori : quia ille non est perfectissimus, nisi secundum quid. Exemplum : virtus generativa leonis non potest in perfectiorem effectum, quam sit leo, quia hujusmodi est ejus effectus perfectissimus simpliciter : potest tamen in effectum per-

fectiorem illo, quem producit in principio actionis : quia tamen effectus fuit perfectissimus, quem pro tunc posset producere. Ad confirmationem dicitur, quod minor est falsa : nam intellectus existens in pura potentia non est æque dispositus ad conceptum specificum, sicut entis, non per positionem alicujus contrariæ dispositionis, sed propter ordinem conceptus generalissimi ad speciales : sicut materia prima omni contraria dispositione inconsiderata, non est æque disposita ad formas specificas, et ad formam corporeitatis : sed oportet primo recipi formam corporeitatis propter ordinem formæ generalis ad speciales, propter quod consuevit dici, quòd est indispositus privative et non contrarie.

Ad secundum patet responsio ex dictis : nam termini metaphysicales ut sic, non ponuntur a nobis primo cognosci; sunt enim termini metaphysicales abstracti abstractione formali ; sed dicimus quod significatum hujus termini ens concretum quidditatis sensibilis est primo cognitum.

Ad tertium dico quod non oportet in quacunque formatione conceptus specifici semper singillatim præformare conceptum confusum entis : sed sufficit ens primo omnium fuisse cognitum : in illo enim omnia virtualiter concipiuntur. Ulterius dicitur, quod cum apud nos non ponatur ordo essentialis inter istos conceptus confusos, non oportet tantum temporis interesse.

Ad quartum dicitur, quod species specialissima non est facilioris abstractionis, quam ens, loquendo de abstractione ad propositum requisita. Sicut enim ad conceptum confusum speciei specialissimæ requiritur et sufficit duplex abstractio : altera per actum intellectus agentis, scilicet separatio a singularibus ; altera per actum intellectus possibilis, scilicet actualiter intueri speciem, et non actualiter intueri genus : ita ad conceptum confusum actualem entis duplex est abstractio necessaria prima est a particularibus, quæ quidem fit, cum species quæcunque abstrahitur ab intellectu agente ; altera fit ab intellectu possibili per hoc, quod in quidditate quacunque sibi primo præsentata actualiter, primo concipit ens non concipiendo actualiter cætera quæ in illo sunt : unde tanta et tam facilis est abstractio illa entis, quam facilis est abstractio speciei specialissimæ ; imo abstractio ista entis est facilior, quia facilius est actualiter concipere prius sine posteriori, quam e converso. Ex quo patet, quod abstractio illa, de qua loquitur argumentum, non est necessaria ad cognitionem confusam.

Ad quintum dico, quod minor est falsa : et ad ejus probationem negàtur consequentia, eo quod sensus non movetur a singulari in eo quod singulare. Ille enim modus arguendi secundum regulam Topicam non tenet, nisi cum prædicatum convenit subjecto, secundum quod ipsum, ut habes a S. Thoma in III contra Gentiles, cap. CXXXIX, quod in proposito non reperitur : non enim hic color, in quantum hic, movet visum ; sed in quantum color. Ad aliam probationem dicitur, quod major assumpta non est vera universaliter : eo quod coloratum magis movet visum, quam hoc nigrum : quia a remotioribus movet. Agens namque corporale quanto in remotius agit, tanto fortius videtur. Secundo dicitur, quod fortius movent sensum multa singularia imperfecta, quam unum actualius et perfectius : et quia omnia singularia sunt singularia entis, ideo cogitativa pueri, in quo nova cognitio oriri debet, magis movetur a singularibus entis, quam a singularibus hujus speciei, et cum intellectus accipiat universale ex multis singularibus, ut dicitur II Post. (et in

procemio Metaph.) ideo prius cognoscit ens, quam species; et secundum hoc dicitur ad argumentum, quod major est vera cæteris paribus : non autem ubi aliqua imparitas sicut in proposito accidit, præponderans invenitur : multo enim plura singularia entis præponderant paucioribus singularibus speciei, sicut plus trahunt mille homines non nimis fortes, quam decem fortes.

Ad sextum dicitur, quod major simpliciter est falsa. Ad auctoritatem philosophi dicitur primo, quod textus Commentatoris est corruptus : debet enim legi confusa et non composita. Dicitur secundo, ut salvemus Commentatorem, quod compositum est notius suis componentibus, ut sic, non autem absolute : unde prius confuse cognosco hominem, quam partes ejus diffinitivas ut sic ; absolute tamen prius cognosco magis universale. Ex his apparet veritas minoris auctoritate Avicennæ approbatæ.

Deinde reddit auditores attentos, dicendorum difficultatem aperiens, tria proponendo, quid nomine essentiæ et entis significetur, et quomodo in diversis diversimode inveniatur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas. Horum enim difficultas non modica est, ut diversitas opinionum circa ipsa testatur : sunt enim maxime universalia, quæ sunt difficillima ad cognoscendum, ut dicitur I Metaph.

Circa hanc particulam nota, quod sicut quid rei est quidditas rei, ita quid nominis est quidditas nominis; nomen autem cum essentialiter sit nota earum quæ sunt objective in anima passionum (ex I Perihermenias) non habet aliam quidditatem nisi hanc, quod est signum alicujus rei intellectæ seu cogitatæ : signum autem ut sic, relativum est ad signatum : unde cognoscere quid nominis nihil est aliud, quam cognoscere ad quod tale nomen habet relationem, ut signum ad signatum. Talis autem cognitio potest acquiri per accidentalia illius signati, per communia, per essentialia, per nutus, et quibusvis aliis modis, sicut a Græco quærentibus nobis (quid nominis anthropos) si digito ostendatur homo, jam percipimus quid nominis ; et similiter de aliis. Interrogantibus vero quid rei, oportet assignare id quod convenit rei significatæ in primo modo perseitatis adæquatæ. Et hæc est essentialis differentia inter quid nominis et quid rei, scilicet, quod quid nominis est relatio nominis ad signatum : quid rei vero est rei relatæ seu significatæ essentia ; et ex hac differentia sequuntur omnes aliæ quæ dici solent, puta quod quid nominis sit non entium complexorum, per accidentalia, per communia, per extranea ; quid rei vero est entium incomplexorum per propria et essentialia : relatio enim vocis potest terminari ad non entia in rerum natura, et complexa, et declarari per accidentalia, et hujusmodi ; essentia autem rei non nisi per propria essentialia habetur de entibus incomplexis.

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina : ideo ex significatione entis ad significationem essentiæ procedendum est.

In hac tertia parte procemii reddit auditores dociles ordinem dicendorum proponens tali conclusione : Ab ente ad essentiam procedendum est. Quam probat duplici medio. Primo sic : ex compositis ad simplicia procedendum est ; sed ens est velut compositum, et essentia velut simplex : ergo ab ente ad essentiam procedendum est. Secundo sic : ex

posterioribus in priora procedendum est : sed ens est posterius essentia : ergo ab ente ad essentiam procedendum est. Major utriusque rationis probatur : quia ex facilioribus est inchoandum ; composita autem et posteriora sunt faciliora nobis simplicibus.

Circa minorem primæ rationis nota, quod ens, ut infra dicetur, significat id quod habet esse : id autem quod habet esse, comprehendit in se essentiam ; essentia vero significat id quod importat diffinitio, ut dicetur, quæ non dicit esse vel non esse, ex primo posteriorum : ens ergo ita se habet ad essentiam, quod complectitur in se utrumque, essentiam scilicet et esse ; essentia vero alterum tantum, et ideo ens appellatur compositum respectu essentiæ.

Circa majorem secundæ rationis scito, quod quando dicimus : ex posterioribus procedendum est, intelligitur ex posterioribus secundum naturam, prioribus quoad nos : innata enim est nobis via ex notioribus nobis in ignotiora naturæ, ut dicitur I Physic., text. comment. II. Minor secundæ rationis probatur ex eo, quod compositum est posterius componentibus, et ens (ut dictum est) compositum est respectu essentiæ.

CAPUT I

Entis et essentiæ nomine quidnam significetur, ostendit. Nomina item varia ponit, quæ essentiam significant.

Sciendum est, quod sicut in V Metaphysicæ philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter. Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat : per quem modum privationes et negationes entia dicuntur ; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiæ non sumitur ab ente secundo modo dicto : aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut patet in privationibus ; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Comment. in eodem loco dicit : Ens primo modo dictum est, quod significat substantiam rei.

Hic incipit tractatus divisus in duas partes. In quarum prima declaratur quid nomine Entis et Essentiæ significetur. In secunda vero quomodo essentia in diversis diversimode inveniatur. Pars prima unico absolvitur capitulo, pars secunda sex : et sic totum integrant tractatum capitula septem. Quorum primum, quod præ manibus habemus, tres partes continet : in prima declaratur quid nomine Entis significetur ; in secunda quid nomine Essentiæ ; in tertia differentia nominum ipsius essentiæ designatur. Primum tali divisione declaratur, ens per se dupliciter dicitur : uno modo, ut dividitur per decem genera, alio modo ut significat veritatem propositionum : quemadmodum dicit Arist., V Metaph., text.

comment. xiv. Dixit ens per se ad differentiam entis per accidens aggregati ex rebus diversorum generum, ut homo albus : de quo habes V Metaph., tex. comment. xiii. Et innuit, quod tripliciter differunt ens primo modo, et ens secundo modo. Primo, quia ens primo modo prædicatur non nisi de rebus existentibus in decem generibus, ens autem secundo modo prædicatur de omni eo, quod potest esse subjectum propositionis affirmativæ. Secundo differunt : quia ens primo modo est illud compositum, de quo supra diximus, quod aliqualiter complectitur in se essentiam et esse, ens autem secundo modo non est hujusmodi : quum aliquid est hoc modo ens (puta negatio aut chimera) quod non habet essentiam aliquam. Et ex hoc sequitur tertia differentia, quod ab ente primo modo tanquam a composito notiori Essentiæ nomen sumitur : non autem secundo modo.

Circa primam differentiam adverte primo, quod veritas propositionis, quæ est entis secundo modo significati, nihil aliud est quam compositio facta in secunda operatione intellectus objecto conformis, verbi gratia, Sortes est cæcus, ly *est* non significat inhærentiam cæcitatis in Sorte, eo quod cæcitas omni inhærentia caret, cum inhærere realium accidentium sit : sed significat compositionem factam ab intellectu adæquante seipsum per illam objecto, Sorti scilicet, carente virtute visiva, unde V Metaph. in alia littera dicitur, quod ens significans veritatem propositionis, significat quoniam propositio est vera. Prima autem significatio entis quid sit, infra videbitur.

Adverte secundo quod licet nullo intellectu considerante Sortes sit cæcus, et per considerationem intellectus non fiat magis vel minus cæcus : tamen cæcitas nullo intellectu considerante nullum habet esse in Sorte, stant enim ista duo simul. Quod sic declaratur, Sortem esse cæcum, ut sic, non est Sortem habere aliquod esse substantiale, ut patet, nec accidentale, quia Sortes fit cæcus sola absentia visivæ virtutis, quæ nihil supra Sortem addit : unde cæcitas nullum esse omnino ponit in Sorte : ac per hoc quod absque omni consideratione intellectus virtus visiva Sorti non inest, oportet Sortem nullo intellectu considerante esse cæcum. Dubitatio autem in hac re accidit, quia non recte inspicitur quod esse cæcum non est esse aliquid, sed carere virtute visiva. Exemplum, Navis caret gubernatore nullo intellectu considerante, absentia tamen gubernantis nullum esse substantiale, aut accidentale ponit in nave, unde navem esse sine gubernatore extra animam non est esse aliquod, sed non esse gubernatam. Acquirunt autem esse et fiunt entia privationes et negationes, ex hoc quod intellectus intelligens privationes per habitus, et negationes per affirmationes format in seipso rei carentis aliquo modo idolum quoddam. Verbi gratia, cum intellectus format in se idolum quoddam navis gubernatore carentis, quod est ista propositio mentalis. Navis est sine gubernatore, non præsentia gubernatoris, quæ extra animam nihil ponit in anima, fit ens per hoc quod intellectus fecit ipsam propositionis terminum aliquem, et cum hoc esse sit in anima, et nullum aliud esse habeat : consequens est quod negationes hujusmodi et privationes non sint entia nisi in anima objective, et sic earum esse nihil aliud est, quam intelligi, quomodo tantum omnia entia rationis habent esse.

Circa tertiam differentiam advertendum est, quod cum nomina sint signa conceptuum, secundum ordinem concipiendi est et ordo nominandi : propterea sicut ab ente primo modo tanquam a composito nobis

notiori essentiæ notitiam sumpsimus : sic Essentiæ nomen ab ente originem habet.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis : et sic de aliis.

In hac secunda particula declaratur quod nomine Essentiæ importetur tali conclusione, Essentia significat quoddam commune omnibus naturis omnium entium. Cujus talem declarationem insinuat : sicut ens significat aliquod commune omnibus existentibus, ita essentia, cum ab illo sumatur, significat aliquod commune omnibus generibus et speciebus : et sicut ens significat id quod est in quolibet genere et qualibet specie, ita essentia oportet quod significet id quo aliquid est in quocunque genere et quavis specie ; habent enim se ens et essentia ut quod et quo. Cum autem naturæ rerum sint illæ, quibus res reponuntur in generibus et speciebus, sequitur quod essentia significat aliquod commune omnibus naturis rerum : unde quemadmodum ens predicatur de homine, bove, et similibus, quæ sunt in generibus, ita essentia prædicatur de humanitate et bonitate, quibus in generibus reponuntur. Per nomen ergo Essentiæ intelligitur natura rei, sicut per nomen Entis, id quod habet naturam illam.

QUÆSTIO II

Num Ens et Essentia significent immediate ipsa prœdicamenta, vel illorum naturas, an mediate.

Circa hanc particulam insurgit dubitatio valde difficilis : an ens et essentia significent immediate ipsa prædicamenta seu naturas eorum, an mediate. In hac dubitatione tria agam. Primo declarabitur titulus quæstionis ; secundo adducetur opinio Scoti, et impugnabitur ; tertio ponetur opinio S. Thomæ.

Pro primo scito, quod significare mediate in proposito est significare aliquid mediante aliquo superiori : sicut animal significat species suas mediate (mediante scilicet natura sensibili), non enim animal significat hominem, nisi quia homo est substantia animata sensibilis. Significare immediate est significare aliquid non per aliquam naturam seu realitatem superiorem, sed per ipsam primo : sicut animal significat gradum sensitivum seu realitatem sensitivam immediate, ut patet. Vertitur ergo in dubium hoc, an ens significet aliquem gradum seu aliquam realitatem abstrahibilem a naturis prædicamentalibus communem eis sicut superius essentiale suis inferioribus, et sic mediate significet prædicamenta : an immediate significet ipsas naturas prædicamentales. Hæc de primo.

Quoad secundum Scotus ut colligitur ex I Sent., dis. III, q. 1 et 3, et dis. VIII, q. 2, opinatur, quod ens significet decem prædicamenta mediate : imaginatur enim quod a quibuscunque similibus fit abstrahibilis una realitas objectiva utriusque communis et prior utroque : et sic cum substantia et accidens habeant similitudinem in ente, ab eis est abstrahibilis una ratio objectalis utrique communis et prior tam substantia,

quam accidente quod nomine entis significatur. Quod ut melius intelligatur pono processum istarum abstractionum diffuse. Cum enim Sortes conveniat cum Platone in humanitate et non cum Brunello, ab eis potest abstrahi humanitas communis et prior eis : et inde cum homo conveniat cum Brunello in sensibilitate et non cum planta, ab eis potest abstrahi animalitas communis et prior eis : et inde cum animal conveniat cum planta in vegetabilitate, et non cum lapide, ab eis potest abstrahi vita communis et prior eis : inde cum vivum conveniat cum lapide in corporeitate et non cum intelligentiis, ab eis potest abstrahi corporeitas communis et prior eis : inde cum corpus conveniat intelligentiis in substantialitate, et non cum accidentibus, ab eis potest abstrahi substantialitas communis et prior eis : inde cum substantia conveniat cum accidente in entitate reali, et non cum entibus rationis, ab eis est abstrahibilis entitas communis et prior eis ; et cum hic realitas ultimo abstrahibilis sit illa, quam significat ens immediate, oportet quod prædicamentales realitates seu naturæ mediate sub entis significatione claudantur.

Ad hanc positionem confirmandam multa possent adduci media, quæ ne digrediamur ad analogiam entis et comparationem transcendentium ad prædicamenta, an scilicet sint eorum prædicata quidditativa vel non, omittemus pro nunc : quia infra speciales erunt de his quæstiones.

Contra hanc opinionem arguo dupliciter. Primo auctoritate Arist., VIII Met., text. com. XVI, ubi solvens quæstionem quare quidditas sit una, dicit quod in substantiis separatis non est quærenda alia causa, quia in eis non est nisi forma, quæ statim seipsa est ens et unum : quemadmodum ens statim seipso est substantia et quantitas, et cætera prædicamenta, non expectans aliud, faciens ipsum naturas prædicamentales. Ex qua auctoritate arguitur sic : ens significat quamdam realitatem priorem prædicamentis : ergo expectat aliquid contrahens ipsum ad prædicamenta. Consequentia nota, consequens autem est contra Arist. Ergo a destructione consequentis ad destructionem antecedentis, ens non significat realitatem priorem prædicamentis.

Secundo arguitur auctoritate Comment. X Metaph., com. XVIII, dicentis, quod hoc nomen ens, unum, significat id quod significat in prædicamento substantiæ et quantitatis et qualitatis prima significatione sine medio et non mediante aliqua communi. Quid clarius ? Ratione non arguo, quia oporteret egredi limites. Hæc de secundo.

Quoad tertium pono opinionem S. Thomæ ex duabus conclusionibus eliciendam. Quarum prima est ista : Ens significat unum conceptum formalem communem in repræsentando substantiæ et accidenti Deo et creaturæ.

Secunda est ista : Ens significat ut conceptum objectalem aliquod reale inventum in omnibus generibus distinctum secundum rationem a propriis conceptibus objectalibus omnium generum, nullum gradum supra naturas genericas, specificas et individuales exprimens.

Pro intelligentia terminorum nota, quod conceptus est duplex, formalis et objectalis. Conceptus formalis est idolum quoddam, quod intellectus possibilis format in seipso repræsentativum objectaliter rei intellectæ : quod a philosophis vocatur intentio seu conceptus, a theologis vero verbum. Conceptus autem objectalis est res per conceptum formalem repræsentata in illo terminans actum intelligendi. Verbi gratia, conceptus formalis leonis est imago illa, quam intellectus possibilis

format de quidditate leonina, cum vult ipsam intelligere : conceptus vero objectalis ejusdem est natura ipsa leonina repræsentata et intellecta. Nec putandum est cum dicitur nomen significare conceptum, quod significet alterum tantum : significat enim Leonis nomen conceptum utrumque, licet diversimode, est namque signum conceptus formalis, ut medii, seu quo, et est signum conceptus objectalis, ut ultimi, seu quod. Unde idem est loqui de conceptu entis et de significatione ejus.

Probo ergo conclusionem primam tali medio. Omnia similia quacumque similitudine etiam analoga seu imitativa secundum id in quo assimilantur, possunt per eamdem imaginem repræsentari : sed Deus et creaturæ, substantia et accidens habent similitudinem inter se saltem analogam : ergo secundum id in quo assimilantur, possunt per eamdem similitudinem repræsentari. Sed assimilantur in esse : ergo eadem similitudine poterunt repræsentari in quantum habent esse : similitudo illa est conceptus formalis entis ; ergo, etc. Processus clarus est, et propositiones ab omnibus sunt concessæ : cum major fuerit dilucidata, quam sic ex notioribus suademus. Ubicunque invenitur agens producere sui similitudinem in alio, si id aliud producat aliud simile sibi secundum id, quo ipsum assimilatur primo : oportet tertium assimilari utrique, ea ratione quia quicquid est simile alicui in eo quod illud est alteri simile est simile utrique : sicut species Sortis in oculo meo producta ab imagine Sortis in speculo est similitudo repræsentativa utriusque et figuræ Sortis, in speculo a qua immediate est causata, et figuræ Sortis in seipso a qua est mediate causata. Sed ita est modo, quod inter habentia analogam similitudinem Deum et creaturam, substantiam et accidens, reperitur hujusmodi habitudo in ordine ad conceptum formalem; igitur, etc. Fit autem hoc sic manifestum exemplariter : sapientia divina producit sapientiam humanam, quæ est quædam sui similitudo (imperfecta tamen), sapientia autem humana producit similitudinem sui in intellectu nostro, quæ nil aliud est, quam sapientia in esse intentionali : sicut sapientia extra est sapientia in esse naturali. Cum autem similitudo ista sapientiæ in intellectu repræsentet sapientiam humanam secundum id quo illa assimilatur sapientiæ divinæ, quia repræsentat eam secundum propriam rationem formalem, sequitur de necessitate, quod hic unica similitudo repræsentat utramque, humanam scilicet et divinam : utpote quæ similis est utrique, licet ab humana sit immediate exemplata, a divina mediate. Ex hoc exemplo in terminis specialibus intuere propositum nostrum in terminis transcendentibus, qualis est ens. Cum enim esse creaturæ assimiletur esse divino a quo exemplatum est, et esse accidentale assimiletur esse substantiali a quo emanat : similitudo producta in intellectu ab esse substantiali sive accidentali inquantum assimilantur, erit omnium repræsentiva imago, et cum conceptus non requiratur ad intellectionem nisi ut objectaliter repræsentet rem unico conceptu intellectus in Deum et creaturam in eo quod ens feretur, et similiter in substantiam et accidens. Nec oportet ponere plures conceptus et multiplicare entia sine necessitate. Quod autem hic sint non solum secundum mentem S. Thomæ dicta, sed etiam secundum expressam sententiam, patet in quæst. de potentia Dei, q. VII, art. 5, in corpore, unde hanc rationem accepi ; et in eadem quæst., art. 6, ubi circa finem corporis quæst. adduxit exemplum de speculo, et dicit expresse, quod sic se habet conceptus noster ad Deum et creaturas sicut species rei visæ in speculo : ita quod Deus se habet ut res producens similitudinem suam in

speculo, creatura ut species in speculo, conceptus noster ut similitudo extracta a specie in speculo utriusque repræsentativa. Unde nullus mentis compos potest hoc negare in ejus via.

Conclusio secunda habet tres partes. Quoad primam declaratur sic : conceptus objectalis entis est id quod repræsentatur per ejus conceptum formalem : sed ejus conceptus formalis repræsentat id, in quo assimilantur omnia entia realia, quod oportet in eis esse; ergo conceptus objectalis entis est aliquid reale inventum in omnibus. Secunda propositio assumpta licet patere possit ex dictis tamen declaratur adhuc. Sicut conceptus formalis animalis repræsentat fundamentum similitudinis genericæ, et conceptus formalis hominis repræsentat fundamentum similitudinis specificæ, et universaliter quælibet imago communis pluribus in repræsentando repræsentat fundamentum similitudinis inter illa plura, ut patet in exemplo supra posito de specie in oculo causata a specie Sortis in speculo : quum illa repræsentat non similitudinem inter speciem in speculo et Sortem, cum sit relatio, sed fundamentum illius similitudinis puta qualitates et lineamenta quæ sunt in utroque : sic conceptus entis formalis repræsentat fundamentum analogicæ similitudinis in esse inter omnia entia realia existentis, quod in omnibus esse absque opere intellectus ex eo patet quod similia sunt extra animam : cum hoc fundamentum repræsentatum sit conceptus objectalis entis, ut dictum est, patet conceptum objectalem entis esse aliquid reale inventum in omnibus : quod erat in prima parte conclusionis positum.

Secunda pars conclusionis sequitur ex ista. Si enim conceptus objectalis entis invenitur in omnibus, et nullus conceptus objectalis proprius substantiæ aut accidentis invenitur in omnibus, consequens est quod non omnino sunt idem, et quod saltem ratione distinguatur conceptus entis a propriis omnium conceptibus objectalibus : quod erat secunda pars conclusionis.

Tertia pars ejusdem sic declaratur. Si conceptus objectalis entis esset aliquis gradus supra gradus specificos et genericos, tunc consideratis præcise gradibus specificis et genericis, cum eorum præcise passionibus, non esset in eis ut sic, invenire passiones entis. Hoc est falsum. Ergo a destructionibus consequentis, etc. Consequentia declaratur. Quia enim animal dicit alium gradum ab homine, ideo homini secundum differentialem conceptum præcise non insunt passiones animalis, ut ostendit falsitas istius reduplicativæ, Homo inquantum rationalis, est bipes, circumloquendo per ly bipes, passionem animalis propriam ; et similiter si ens dicit alium gradum a substantia, sequitur quod considerata præcise ratione constitutiva substantiæ, substantia non est una, nec vera nec bona, etc., quæ nominant passiones entis, etc. Falsitas consequentis probatur sic. Homo inquantum rationalis præcise est unum quid unitate, quæ est passio entis : homo inquantum rationalis dicit alium gradum ab ente, secundum te, contra quem arguo ; ergo passio entis convenit aliis gradibus ab ente præcise, ut sic acceptis : quod est oppositum consequentis. Prima propositio assumpta habetur ex Scoto in II Sent., dist. III, q. I, tenente unitatem mediam minorem unitate numerali et majorem generica esse passionem entis, et sequi naturam specificam ratione ultimæ differentiæ. Manifesta quoque fit sic pro nunc eadem propositio : Homo inquantum rationalis est indivisibilis formaliter, supposito quod rationale sit ultima differentia : ergo homo inquantum rationalis est unus formaliter ; unitas enim nil aliud est, quam indivisio. Sed de hoc,

(cum de unitate naturæ agetur) amplior erit sermo. Nunc autem sufficiat, quod in gradibus specificis præcise acceptis et similiter genericis, est invenire passiones entis : quod erat probandum, et consequenter, quod ens non significat distinctum gradum a naturis specificis et genericis : quod erat tertia pars conclusionis.

Sed tunc, ex quo res significata per hoc nomen ens est aliquid inventum in omnibus, et non est gradus distinctus contra specificos et genericos, declarandum superest quid sit. Quod si declaratur, gradus quicunque genericus vel specificus, vel differentialis vel individualis, habet in se unum quod multis modis concipi possit : et secundum quod quilibet gradus est habens esse, nomine Entis importatur, et ad conceptum objectalem entis pertinet : secundum vero quod absolute talis gradus consideratur, nomine proprio significatur, et conceptus objectalis illius est, verbi gratia, humanitas ex sua propria perfectione formali, qua distinguitur contra reliquas universi perfectiones, habet quod per conceptum formalem humanitatis repræsentetur et cognoscatur et significetur Humanitatis nomine. Humanitas, ut sic etiam habet quod sibi debeatur, seu conveniat esse quidditativum, et actualis existentiæ : et sic repræsentatur conceptu formali entis tanquam pars sui objectalis conceptus, et entis nomine significatur. Similiter animal hæc duo in se habet, et sic de aliis. Unde conceptus objectalis entis sunt naturæ genericæ et specificæ, ut habentes esse ; sic enim fundant analogam similitudinem, de qua loquimur, et propterea ens et passiones ejus in quolibet gradu præcise accepto salvantur : quilibet enim gradus ut sic, habet in se unde sit, et indivisus sit et conformabilis intellectui et appetitui, etc., quod a ponentibus ens abstrahibile a gradibus specificis et genericis salvari non potest. Quod autem hæc sint secundum doctrinam S. Thomæ diligenter intuentem ejus doctrinam censorem constituo. Infra tamen cum de analogia entis agetur, hoc ostendemus : pro nunc satisfaciant hæc dicta, præsertim, quod tam prima quam secunda pars conclusionis ex præcedente conclusione sequitur quam constat esse S. Thomæ.

Tertia autem pars ab omnibus Thomistis asseritur unanimiter. Sic ergo patet qualiter ab omnibus entibus utpote similibus abstrahibilis est conceptus entis, non modo Scotistico, et patet, qualiter sit verum quod hic S. Thomas dicit, scilicet : essentia significat aliquid commune omnibus naturis omnium generum et specierum : non enim intendit quod essentia significet aliquam naturam communem omnibus naturis, sed quod significet omnes naturas, ut assimilantur in hoc, quod essentia sunt : quælibet enim naturæ ut sunt (quibus res sunt) essentiæ rationem habent : sicut quælibet res habent rationem entis, ut sunt habentes esse seu quæ sunt.

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per diffinitionem indicantem quid est res. Inde est, quod nomen essentiæ a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus in VII Metaphysicæ frequenter nominat, quod quid erat esse, idest hoc, per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio, vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in II Metaphysicæ suæ. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum

primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu capi potest : non enim res intelligibilis est nisi per suam diffinitionem et essentiam. Et sic etiam dicit philosophus in V Metaphysicæ, quod omnis substantia est natura : nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur : sed essentia dicitur secundum quod per eam, et in ea res habet esse.

In hac tertia parte hujus capituli declaraturus quomodo differant nomina essentiæ inter se, enumerat quinque ejus nomina : primo scilicet essentia, quidditas, quod quid erat esse, forma, et natura : quorum ratio et differentia satis clare ac manifesto sermone in littera traditur, adeo ut addere non sit opus.

Nota tamen circa id quod de Boetio affertur, quod Boetius in libro de duabus naturis et una persona Christi, naturam quadrupliciter accipi dicit. Primo omne intelligibile ; secundo omnis substantia ; tertio principium intrinsecum motus ; quarto specifica essentia seu differentia : quos modos (si Boetium non habes) vide si placet in II Sent. S. Thomæ, dist. XXXVII, quæst. I, art. 1 : primo modo accipit hic naturam S. Thomas quoniam sic communi est essentiis substantialibus et accidentalibus genericis et specificis, etc.

CAPUT II

Substantiarum essentiam proprie dici, accidentium autem non nisi secundum quid, ostendit : nobiliores item esse simplicium essentias, quam compositarum substantiarum probat : quod demum essentia substantiæ compositæ non materia, non forma, vel inter ea aliqua excogitata relatio, vel quippiam ipsi composito superadditum, sed ipsum sit compositum, variis rationibus demonstrat.

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius, et secundum quid de accidentibus ; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis : sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid, etc

Expedito primo propositorum exequens in hac secunda parte tractatus, quomodo essentia in diversis diversimode inveniatur, quod secundo loco propositum erat ; primo declarat, quomodo essentia inveniatur in substantiis compositis in tribus capitulis ; secundo in substantiis separatis duobus capitulis ; tertio in accidentibus unico capitulo. Circa substantias compositas tria declarantur in illis tribus capitulis. In primo, quid sint entia substantiarum compositarum ; in secundo, quomodo differant inter se essentiæ substantiarum compositarum ; in tertio, quomodo se habeant ad intentiones logicas. Incipiens autem exequi in hoc cap. quomodo essentia in diversis diversimode inveniatur. Primo hoc declarat in communi, omnes essentias universi ad invicem comparando in duabus comparationibus. Secundo, quid sit essentia substantiarum compo-

sitarum tribus conclusionibus negativis, et quarta affirmativa. Tertio movet dubitationem quamdam circa conclusionem affirmativam, et solvit eam. Facit primo comparationem primam inter essentias substantiarum et accidentium tali conclusione : Substantia vere et proprie habet essentiam; accidens autem secundum quid. Quam sic probat : unumquodque sicut est ens, ita habet essentiam : sed substantia est ens simpliciter, accidens vero est ens secundum quid ; ergo substantia habet essentiam simpliciter, accidens autem secundum quid. Major ex dictis in præcedenti capitulo patet. Minor licet habeatur VII Metaph., in principio, tamen sic probatur in littera : illud est ens simpliciter de quo ens absolute et primo prædicatur, et illud est ens secundum quid, de quo ens posterius, et secundum quid dicitur : sed de substantia ens dicitur absolute et primo, de accidente autem posterius et secundum quid ; ergo substantia est ens simpliciter, accidens vero secundum quid.

QUÆSTIO III

Num ens per prius de substantia, posterius de accidente dicatur, ar de utroque univoce.

Circa hanc particulam dubitatur, an ens per prius dicatur de substantia et posterius de accidente, an univoce de utroque. In hac quæstione quinque agenda sunt. Primo declarabitur titulus. Secundo ponetur opinio Scoti. Tertio arguetur contra illam. Quarto ponetur opinio S. Thomæ. Quinto respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum sciendum est, quod aliquid dupliciter contingit de aliquibus prædicari per prius et posterius. Uno modo secundum esse illius prædicati. Alio modo secundum propriam rationem ejusdem. Illud dicitur prædicari analogice (secundum esse) quod perfectius habet esse in uno quam in alio et sic omne genus prædicatur per prius et posterius de suis speciebus, eo quod perfectius esse necessario habet in una specie, quam in alia. Unde com. XII, Met., com. II, dicit quod prioritas et posterioritas specierum non impedit unitatem generis, et hoc modo non quærimus hic ; per se enim notum est omnibus, quod ens perfectiori modo est in substantia quam in accidentibus, et quod hoc modo prædicatur per prius et posterius.

Illud vero dicitur prædicari analogice, seu per prius et posterius secundum rationem propriam, quod de uno prædicatur sine respectu ad aliud, de altero vero non nisi in respectu ad aliud. Verbi gratia : sanum prædicatur de animali sine respectu ad diætam, medicinam et urinam ; de istis vero prædicatur non nisi in respectu ad animal. Dicitur enim animal sanum absque additione aliqua, urina vero non dicitur sana, nisi quia est signum sanitatis existentis in animali, et diæta similiter non est sana, nisi quia est conservativa sanitatis, et sic de aliis. Cum enim diffinies sanum prædicatum de animali, non pones in ejus diffinitione respectum ad aliquid horum. Cum autem diffinies sanum prædicatum de urina, in diffinitione ejus ponetur respectus ad sanitatem animalis cum ipsa animalis sanitate, et similiter in diffinitione diætæ et medicinæ in eo, quod sanæ sunt. Dices enim (ut jam dictum) quod urina est sana, in eo quod signum est sanitatis, diæta in eo quod conservativa, et medicina in eo quod causa est illius : et hoc modo vertitur hic in dubium an ens prædicetur analogice, ita quod absolute prædicetur de

substantia, de accidentibus vero non nisi relative ad substantiam : quod idem est quod quærere utrum substantia in eo quod ens non includat accidens, accidens vero in eo quod ens includat substantiam ; et in hoc pendet tota quæstio inter nos et Scotum, quoniam accidens, in eo quod accidens, includere substantiam ab omnibus conceditur, sed non accidens in eo quod ens. Hæc de primo.

Quoad secundum Scotus I Sent., dist. III, q. I, et III, VIII, q. II, ponit hanc conclusionem, Ens est univocum substantiæ et accidenti, Deo et creaturæ ; et probat eam sic : Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum, de quo est certus, alium a conceptu de quo est dubius : intellectus quisque potest esse certus de Deo seu de propria passione, quod sit ens, dubitando an sit ens finitum vel infinitum, sive an sit substantia vel accidens; ergo conceptus entis est alius a conceptibus istis, et ita neutrum est ex se, sed in utroque illorum includitur : igitur univocus. Prima propositio patet ex terminis. Minorem vero experientia docet.

Secundo sic. Ens non est univocum; ergo Deus non est a nobis naturaliter cognoscibilis aliquo conceptu simplici : hoc est falsum, ergo a destructione consequentis, etc. Consequentia probatur : nullus conceptus est producibilis in intellectu nostro, qui non contineatur essentialiter, vel virtualiter in objecto relucente in phantasmate : sed conceptus non univocus Deo et objecto relucenti in phantasmate est non contentus tam essentialiter, quam virtualiter in objecto relucente in phantasmate : ergo nullus conceptus est producibilis in intellectu nostro, nisi sit univocus objecto relucenti in phantasmate : hoc autem est creatura: ergo omnis conceptus simplex, quem habemus de Deo est univocus creaturæ, et consequenter conceptus entis. Major patet, minor declaratur : quia objectum creatum continet essentialiter conceptum increatum, ut de se notum est, nec virtualiter : quia prius non includitur virtualiter in posteriori, sed e converso.

Tertio sic : omnis inquisitio metaphysicalis de Deo procedit, considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab ea imperfectionem, quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic ponendo illam in Deo : ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis.

Quarto sic, Ens non est univocum substantiæ et accidenti, ergo substantia non est a nobis naturaliter cognoscibilis : hoc est falsum ; ergo, etc. Tenet consequentia, eo quod cum substantia non immutet immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus de ea, nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis : sed nullus talis quidditativus abstrahibilis est a conceptu accidentis, nisi ens univocum accidenti et substantiæ. Hoc autem quod in ista ratione assumit, scilicet quod substantia non immutet intellectum nostrum ad aliquam sui intellectionem, probatur sic : quidquid sua præsentia immutat intellectum, absentia illius potest naturaliter cognosci ab intellectu quando immutatur (sicut apparet ex II de Anima) quod visus est tenebræ cognoscitivus, quando lux non est præsens, eo quod tunc visus non immutatur : igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate ad actum circa ipsam, sequeretur quod quando substantia non esset præsens, posset naturaliter cognosci non

esse præsens, et ita naturaliter cognosci posset in hostia consecrata non esse substantiam panis : quod est manifeste falsum.

Quinto arguitur auctoritatibus II Metaph., text. comment. IV. Probans Aristoteles causam entitatis et veritatis, maxime entia et vera, assumit hanc propositionem. Unumquodque maxime ipsum aliorum dicitur, secundum quod aliis inest univocatio, ens ergo univocum dicitur apud Aristotelem de causa entitatis, scilicet Deo et aliis : aliter processus Aristotelis nullus esset, arguit enim sic : causa univoca entitatis et veritatis est maxime ens, et vere Deus est hujusmodi ; ergo. Avicenna quoque I Metaph. capitulo secundo dicit : substantia et quantitas non habent intentionem communem nisi entis, cujus quædam sunt quasi species, et quædam quasi accidentia propria. Et capitulo quinto facit argumentum, quod adductum est de conceptu certo, et dubiis : omnes, inquit, imaginantur certitudinem entis, dubitant autem utrum sit agens vel patiens. Algazel in Metaphysica sua tractatu primo habet, quod quidam homines putaverunt, quod ens non prædicat alium conceptum a suis inferioribus, dicentes, quod esse accidentis nihil aliud sit, quam esse substantiæ. Multa alia argumenta adducuntur ad hoc : sed quia (ut patebit) non probant univocationem, sed alietatem conceptus entis, omitto : et etiam quia ex dicendis cuilibet ingenioso patebit responsio ad omnia. Hæc de secundo.

Quoad tertium arguo primo sic : nullum univocatum in ratione sui univoci habet aliquid plus, quam reliquum univocatum : substantia et accidens sunt univocata per te in ente ; ergo accidens non habet aliquid plus in ratione sui univoci, scilicet entis, quam substantia. Discursus bonus, conclusio vero est falsa ; ergo altera præmissarum : non major, quia illa habetur ex ante prædicamentis ; ergo minor, quæ est conclusio adversæ partis. Falsitas conclusionis habetur VII Metaph., textibus et commentis secundo et tertio, ubi dicitur quod in ratione accidentis, inquantum ens ponitur substantia, unde comment. dicit in commento tertio, quod sedens et stans non dicuntur esse entia sine substantia : patet autem quod in diffinitione substantiæ, inquantum ens non ponitur accidens nec substantia, eo quod abstrahit apud eos ab illis. Patet secundo falsitas illius conclusionis ex dictis Antonii Trombetæ, qui in hac quæstione fatetur in diffinitione accidentis, inquantum ens, cadere substantiam. Unde etsi ratio possit a Scoto secundum apparentiam solvi, glossando Aristotelem (glossa destruente textum), nullo tamen pacto potest ab Antonio Trombeta solvi, eo quod ab ipsa veritate coactus concessit in quolibeto suo falsitatem conclusionis, quam Scotus negaret.

Secundo arguitur sic, Ens est univocum prædicatum in quid de pluribus differentibus specie, in nulla differentia quidditative inclusum ; ergo est genus. Tenet consequentia ex diffinitione generis, et conditione apposita a Scoto in I sent. dist. III, q. III, ultimam enim particulam assumptam exigi dicit ad genus et bene, secundum Arist. quarto Topi. Antecedens quoad primam partem et secundam Scoti ibidem est. Quoad tertiam autem probatur sic : si ens esset inclusum in aliqua differentia non ultima, sequeretur quod addendo differentiam non ultimam generi, esset nugatio : hoc est falsum ; ergo, etc. Tenet consequentia, quia bis ens poneretur eodem modo : semel ratione generis, et semel ratione differentiæ. Verbi gratia, si ens includitur quidditative in ratione animalis et rationalis, dicendo animal rationale, erit nugatio : cum enim prima pars rationis animalis sit ens, erit ratio propria animalis ens, A, B, C. Simili-

ter cum prima pars rationis rationalis sit ens, erit ratio rationalis ens, D, E, F, et sic dicendo animal rationale, dices ens, A, B, C, ens, D, E, F, et consequenter pones ens bis : et expresse nugationem committes. Nec est opus impugnare responsionem Scoti, ubi supra ad hoc argumentum, quia non est ad propositum : ait enim quod sicut dicimus, animal album absque nugatione, eo quod ens clausum in ratione albedinis denominat accidentaliter ens clausum in ratione animalis : ita in proposito dicimus animal rationale, eo quod ens clausum in rationali denominat essentialiter ens clausum in animali absque nugatione.

Hoc enim non est ad propositum : aliud enim est loqui de ente in sua ratione communi, in qua indistincte univocantur supradicta, et aliud est loqui de ente particulariter accepto. Licet enim palliari possit, quod ens particulatum ad album et rationale denominet ens particulatum ad animal, non tamen potest intelligi quod prima pars rationis alibi formaliter sumpti, denominet primam partem rationis animalis. Ea enim est ens eodem modo sumptum, cum univocum sit : remanet ergo, quod nugatio est dicere apud Scotum animal rationale : immo animal album, eodem modo arguendo,ut prius utendo loco nominum eorum rationibus quidditativis.

Quod si aliquis, vim faciendo in verbis Scoti, forte dixerit ens non claudi in rationali quidditative et albo, sed in rationalitate et albedine : tunc interim sequitur principale intentum nostrum, quod scilicet ens in nulla differentia includatur quidditative : quia rationalitas non est differentia, sed differentiæ principium secundum veram Avicennæ doctrinam : differentia enim prædicatur de specie; rationalitas autem non; quare, etc.

Tertio arguitur sic, Ens est univocum substantiæ et accidentis : ergo in ratione substantiæ expresse cadit ens ; ergo in diffinitione hominis explicite cadit ens : hoc est inconveniens et contra Aristotelem et viam communem ; ergo, etc. Prima consequentia probatur, ex eo quod omne superius univocum explicite cadit in ratione sui essentialis inferioris, sicut animal cadit explicite in ratione hominis. Secunda consequentia probatur ex auctoritate Aristotelis posita in II libro Topicorum, illa scilicet: quum aliquid ponitur in diffinitione alicujus loco illius, si ponatur ejus ratio, clarior erit intellectus. Cum ergo substantia ponatur in diffinitione hominis, et loco substantiæ liceat ponere ejus rationem, in qua explicite cadit ens, ut clarior sit diffinitio, sequitur quod ens debeat poni in diffinitione hominis explicite, ut clarior reddatur. Nec prohibet hoc communissimus ambitus ipsius entis, aut carentia differentiarum. Sicut nec ex his prohibetur ens tanquam prædicatum univocum et quidditativum cadere in ratione substantiæ. Et confirmatur hoc per Scotum, qui in I Sentent., dist. III, ponit ens esse primum cognitum cognitione distincta : eo quod ens cadat in conceptu quidditativo omnium tanquam primum prædicatum quidditativum. Hæc de tertio.

Quoad quartum principale, prænoto differentiam inter univocum et æquivocum, purum et analogum. Univocata sunt, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est eadem simpliciter. Pura æquivocata sunt, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est diversa simpliciter. Analogata sunt quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem, et aliquo modo diversa seu secundum quid eadem, et secundum quid diversa. Verbi gratia, animal et medicina sunt analogata sub sano : unde habent

illud nomen commune. Utrumque enim illorum dicimus sanum ; diffinitio autem eorum inquantum sana sunt, est aliquo modo eadem, et aliquo modo diversa : animal enim, inquantum sanum, est habens sanitatem ; medicina, inquantum sana, est causa sanitatis. Sunt enim eædem aliquo modo istæ diffinitiones, quia in omnibus includitur sanitas ; et sunt diversæ aliquo modo, quia diversis modis sanitatem respiciunt. Unde analogum est medium inter purum æquivocum et univocum : sicut inter idem simpliciter et diversum simpliciter cadit medium idem secundum quid et diversum secundum quid : et sicut medium sapit naturam utriusque extremi, dicit enim quoddammodo plures rationes et quodammodo unam propter quod invenitur quandoque apud illustres philosophos, quod analogum dicit plures rationes, et quandoque quod dicit unam rationem.

Nota secundo, quod duplicia sunt analogata : quædam secundum determinatam habitudinem unius ad alterum ; quædam secundum proportionalitatem. Exemplum, Substantia et accidens sunt analogata primo modo sub ente ; Deus autem et creatura secundo modo : infinita enim est distantia inter Deum et creaturam. Differunt autem hæc plurimum : quoniam analogata primo modo ita se habent, quod posterius secundum nomen analogum diffinitur per suum prius : puta accidens, inquantum ens per substantiam. Analogata vero secundo modo non : creatura enim inquantum ens non diffinitur per Deum. Unde analogata primo modo habent nomen commune, et rationem secundum illud nomen secundum quid eamdem et secundum quid diversam : per hoc quod analogum illud simpliciter id est, sine additione aliqua de primo dicitur, et de aliis vero non nisi diversimode respiciendo primum, quod cadit in eorum rationibus, sicut in exemplo de sano manifestum est : analogata vero secundo modo habent nomen commune et rationem secundum illud nomen aliquo modo eamdem et aliquo modo diversam : non propter hoc, quod illud simpliciter dicatur de primo et de aliis relative ad primum, sed habent rationem eamdem secundum quid propter identitatem proportionis, quæ in eis invenitur, et secundum quid diversam, propter diversitatem naturarum suppositarum illius proportionibus. Exemplum, Forma et materia substantialis et forma et materia accidentium sunt analogata quædam sub nominibus formæ et materiæ : habent enim nomen commune, puta formam et materiam, et rationem secundum nomen formæ sive materiæ eamdem et diversam hoc modo : quia forma substantialis ita se habet ad substantiam, sicut forma accidentalis ad accidens : similiter materia substantiæ ita se habet ad substantiam, sicut materia accidentis ad accidens : utrobique enim salvatur identitas proportionum cum diversitate naturarum et unitate nominis. Hunc modum analogiæ exprimit Commentator XII Metaph., comment. XXVIII, etclarius cum Aristot. I Ethic., cap. VII.

Quibus sic prælibatis, pono duas conclusiones. Prima est, Ens analogice utroque modo analogiæ dicitur de substantia et accidente. Secunda conclusio, Ens dicitur de Deo et creatura secundo modo tantum. Prima conclusio probari potest rationibus factis contra Scotum, et maxime prima. Auctoritatibus autem Aristot. IV Metaph., text. comm. III et Commentatoris ibidem : expresse enim ibi dicitur, quod ens non est unum, sed ad unum. XII quoque Metaph., text. comm. XXVIII, expresse dicitur, quod principia prædicamentorum non sunt aliquo modo eadem nisi secundum proportionem. Super qua auctoritate potest argui sic : illa non sunt

univoca, quæ nullam identitatem habent nisi proportionis; sed principia propria substantiæ et accidentium sunt hujusmodi ; ergo, etc. Minor expresse est in littera Aristot. Major est nota ex terminis : si enim nullam aliam identitatem habent nisi proportionis, oportet quod careant unitate univoca. Et hæc autoritas est notanda contra Scotistas, quia si concedant ens habere entitatem analogam, dicunt cum hoc, quod habet etiam identitatem univocam : cujus oppositum Aristotel. dicit, solam identitatem proportionis inter principia prædicamentorum ponens.

Secunda conclusio non aliter pro nunc probetur, quam auctoritate S. Thomæ in quæstionibus de veritate, quæst. II, artic. 2, ubi examinans quomodo scientia sit analoga scientiæ divinæ et scientiæ creatæ, expresse fatetur, quod secundo modo sit analoga et non primo modo. Unde cum ens dicitur de Deo et creatura, hoc modo dicitur proportionabiliter, qui exprimitur, quod sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum. Sed de his alias, cum ex proposito tractabitur, diffusius loquemur ; modo sufficiant hæc pauca dixisse, ex quibus innotescere potest, quod conceptus entis formalis est unus inæqualiter repræsentans esse substantiæ et accidentis, Dei et creaturæ : et quod conceptus objectalis non habet nisi unitatem proportionis determinatæ ex identitate termini vel unitate proportionabilitatis et identitate proportionum. Ex quibus elici potest, quod cum talis unitas apud Aristot. IV Metaph., text. comm. II, sufficiat ad objectum scientiæ, ens non oportet poni univocum ad hoc, quod passiones habeat, et contradictionem fundet, et reliqua hujusmodi habeant sibi convenientia. Hæc de quarto.

Quoad quintum respondetur ordinate ad argumenta.

Et ad primum dicitur, quod argumentum illud : si aliquid probat, alietatem conceptus, non univocationem probat : sicut ipsemet Scotus dicit, et ideo gratis concedimus illud, sicut etiam Avic. qui tenet ens non esse prædicatum quidditativum, concedit ens dicere alium conceptum, non tamen univocum et quidditativum.

Ad secundum negatur consequentia. Ad cujus probationem dico, quod aliquod continere virtualiter aliud, potest intelligi dupliciter : uno modo sicut causa in virtute sua continet effectum ; alio modo sicut effectus continet virtutem causæ, participando illam sic. Hoc stante minor est falsa : etenim effectus quilibet virtualiter continet secundo modo Deum ; nec oportet quod continens isto modo sit prius, immo necessario est posterius. Quod si mihi dixeris, quod hoc est abuti vocabulis, quia apud omnes continere virtualiter non attribuitur nisi causæ : dico quod si fiat vis in verbo, falsa est major, eo quod datur triplex modus continendi, scilicet essentialiter, virtualiter, et participative : sicut effectus continet in se causam.

Ad tertium, concesso toto antecedente, negatur consequentia : sufficit enim analogia illius rationis formalis.

Ad quartum negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod falsum supponit, scilicet quod substantia non immutet intellectum per propriam speciem. Unde ad ejus probationem dico, quod quantitas et accidentia in Eucharistia agunt et patiuntur totum, quod ageret et pateretur substantia, si esset : sicut enim acceperunt modum essendi substantiæ, scilicet absque subjecto, ita etiam agere et pati ejus ; et ideo ex multis hostiis sensatis generatur in intellectu species intelligibilis substantiæ panis, et ejus quidditativa cognitio, sicut et ad nutritionem agunt, ac si esset ibi panis : non enim minus ex illis accidentibus nutri-

mur, quam ex aliis hostiis non consecratis : sicut non minus ex consecratis generantur vermes et cineres, quam ex non consecratis. Unde ad argumentum dico, quod panis absens immutat, quoniam non est omnino absens : remansit enim ibi accidens suum, quod est vice panis ; quare non est simile de visu respectu tenebræ. Nec est contra nos auctoritas Aristot. quoniam hæc omnia habent locum, ubi est simpliciter absentia objecti, quam hic non concedimus quoad operationes.

Ad quintum dico, quod quia medium comparatum uni extremorum, ut oppositum, induit alterum extremum, ut dicitur V Phys., text. comm. VI; ideo analogum comparatum æquivoco, quod diversas rationes simpliciter sonat, univocum appellatum est ab Arist. ibi, et merito, eo quod utebatur analogo secundum id quod habet de unitate : oportet enim ad verificandam illam maximam, quod causa et effectus non in sola voce conveniant, sed in ratione aliqua formali eadem aliquo modo in illis : unde textus ille non est contra nos.

Ad Avicen. et Algazelem dico, quod nihil contradicunt : quia alietatem non univocationem conceptus entis insinuant.

Substantiarum vero quædam sunt simplices, et quædam compositæ, et in utrisque est essentia : sed in simplicibus veriori et nobiliori modo secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum, quæ composita sunt, ad minus substantia prima, et simplex, quæ Deus est.

Hic ponitur secunda comparatio, qua substantias inter se comparat tali conclusione : substantiæ simplices nobiliori et veriori modo habent essentiam, quam compositæ, quam probat dupliciter. Primo sic : quorum esse est nobilius, eorum essentia est nobilior ; substantiarum simplicium esse est nobilius, quam compositarum ; ergo essentia substantiarum simplicium est nobilior. Secundo sic : causa, supple, effectiva, non univoca habet nobiliorem essentiam suo effectu ; substantia simplex saltem prima est hujusmodi causa compositarum ; ergo substantia simplex est perfectioris essentiæ quam composita.

Ad evidentiam hujus partis nota, quod ut habes a S. Thoma, IV Sent., dist. XI, quæst. II, art. 1, ad primum : simplicitas nec perfectionem simpliciter nec imperfectionem sonat : res enim ex eo quod simplex, non habet perfectionem majorem, sed ex eo quod taliter simplex, id est simplicitatem subsistentem habet. Unde materia prima est simplicissima, et formæ accidentales sunt simplices, et tamen non sunt perfectiores substantiis compositis. Et ideo cum dicimus substantias simplices esse perfectiores compositis, intelligas non de quibuscunque simplicibus substantiis, sed de simplicibus subsistentibus in sua simplicitate : quales sunt substantiæ separatæ omnes.

Propterea caveto hic opinionem Scoti in I Sent., dist. VIII, quæst. I, dicentis simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Ut autem veritatem tutari ac falsum impugnare scias, notato quid sit perfectio simpliciter.

Perfectio simpliciter, apud Anselinum Monologion XV, est quæ in unoquoque melior est ipsa, quam non ipsa. Glossa sic. In unoquoque, inquantum est individuum entis, id est, hoc ens non inquantum est individuum hujus vel illius naturæ, puta hic homo, aut hic angelus, melior est, etc., quia comparativum includit suum positivum : ideo melior est,

id est bonitatem seu perfectionem meliorem ponit, quam non ipsa, id est quam quodlibet sibi incompossibile : ita quod (ly non ipsa) non teneatur contradictorie, sed incompossibiliter. Unde perfectio simpliciter exigit duas conditiones : primo, quod dicat perfectionem ; secundo, quod illa perfectio in individuo entis sit melior, quam quodlibet sibi in eo incompossibile. Propter defectum enim primæ conditionis tam relatio quam negatio a perfectionibus simpliciter excluditur. Propter vero defectum secundæ, ratiocinari, ridere, latrare et hujusmodi perfectiones simpliciter non sunt, quia ista etsi sint meliora in individuo hujus vel illius naturæ, non tamen entis. Diximus, quod ly non ipsa, tenetur incompossibiliter et non contradictorie : quia aliter omne positivum esset perfectio simpliciter : quia in individuo entis melius est positivum quodlibet quolibet contradictorio formaliter sumpto. Nec superficie tenus consideres primam conditionem : quoniam propter defectum ejus simplicitas non dicit perfectionem simpliciter. Simplicitas enim nihil aliud est quam negatio compositionis : unde non est perfectio, sed negatio imperfectionis. Propterea deficit talis modus arguendi. In individuo entis quodlibet incompossibile simplicitati dicit imperfectionem ; ergo ipsa simplicitas est melior in unoquoque quam non ipsa, et consequenter perfectio simpliciter. Oportet enim addere in antecedente : et ipsa dicit perfectionem, quod falsum est, quia negativum prædicatum est.

Potes autem contra Scoti positionem arguere sic : nulla perfectio simpliciter salvatur in relatione, ut relatio est : simplicitas autem salvatur in relatione, ut relatio est : Ad ; siquidem est simplicissimum, nullam enim compositionem includit, et universaliter secundum Scotum, omnis differentia ultima relationis ; ergo, etc. Major patet, ex eo quod relatio ut relatio, nec perfectionem nec imperfectionem sonat apud nos, et Scotum.

Præterea, quod dividitur per quantum, et non quantum, non est perfectio simpliciter. Patet ista, quia implicat quod aliquid sit non quantum et perfectio simpliciter. Sed simplicitas dividitur per quantum et non quantum ; ergo, etc. Patet minor, quia dividitur in simplicitatem relativam et absolutam : simplicitas autem relativa est non quanta.

Si dicatur ad ista, quod relatio formaliter sumpta non est simplex, sed simplicitas prædicatur de ea denominative, hoc non evadit argumenta, quia simplicitas relativa est passio relationis secundum hoc, aut modus intrinsecus. Impossibile est autem quod alterum horum sit perfectius eo, cujus est, ut arguatur sic : nulla passio est majoris entitatis subjecto suo : simplicitas denominans relationem est ejus passio, sicut universaliter passio superioris est passio inferioris, licet non primo ; ergo simplicitas relationem denominans non est majoris entitatis relatione, sed relatio non est quanta ; ergo simplicitas relativa non est quanta ; ergo nec perfectio simpliciter. Stat ergo assumptum verum, scilicet quod simplicitas dividitur per quantum et non quantum.

Similiter arguere potes, si dicant quod simplicitas sit modus, quod tamen minus consonum veritati videtur. Substantiæ ergo immateriales (non ratione simplicitatis sunt perfectiores essentiis substantiarum compositarum), sed ratione simplicitatis subsistentis, et adunantis in se tantam perfectionem, ita indivise, qua gaudent.

Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur

compositis forma et materia notæ sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici, quod alterum eorum tantum essentia dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est : quia res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere ; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum causam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est.

In hac secunda parte capituli, quid sit essentia in substantiis compositis declaraturus (quia a notioribus inchoandum est), conclusionem hanc negativam ponit : materia sola non est essentia substantiæ compositæ : quam duplici ratione probat. Prima est talis : illud quod est essentia substantiæ compositæ est principium cognoscendi illam : sed materia sola non est principium cognoscendi illam ; ergo materia sola non est essentia substantiæ compositæ. Major patet ex eo quod unumquodque per suam essentiam cognoscitur quidditative, unde omnes aliæ cognitiones oriuntur. Minor habetur ex IX Metaph., text. com. xx, ubi dicitur, quod principium cognoscendi est actus et non potentia.

Secunda ratio est : essentia substantiæ compositæ est id quo res ponitur in genere et specie : sed materia sola non est id quo res ponitur in genere et specie ; ergo materia sola non est essentia substantiæ compositæ. Major est evidens inducendo in singulis : Sortes enim per suam naturam in specie humana collocatur : similiter in genere animalis, et sic de aliis. Minor probatur : quia id, quo aliquid in specie reponitur, oportet quod actuale sit, eo quod est principium distinguendi ipsum ab aliis speciebus, et collocandi ipsum in tali gradu universi : materia autem sola actualitatem non includit.

Neque etiam forma tantum substantiæ compositæ essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quæ dicta sunt, patet quod essentia est id quod per diffinitionem rei significatur : diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet ; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicæ non differrent. Nec etiam potest dici, quod materia in diffinitione substantiæ naturalis ponatur, sicut additum essentiæ ejus, vel ens extra illam naturam, vel essentiam ejus : quia hic modus proprius est accidentibus, quæ essentiam perfecte non habent. Unde oportet, quod in diffinitione sua substantiam vel subjectum recipiant, quod est extra genus eorum : patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

Hic ponitur secunda conclusio negativa talis : essentia substantiæ compositæ non est sola forma. Quam unica ratione probat sic : illud est essentia substantiæ compositæ, quod per ejus diffinitionem significatur : sed sola forma per ejus diffinitionem non significatur ; ergo sola forma non est essentia substantiæ compositæ. Major est de se nota ; minor probatur : quia diffinitiones naturales per hoc differunt a mathematicis, quia istæ significant solam formam, id est formam absque materia sensibili : naturales vero significant formam et materiam sensibilem.

Sed ad hanc rationem potest dici, quod cum significari per diffinitionem contingat dupliciter : uno modo, ut pars rei diffinitæ ; alio modo, ut subjectum rei diffinitæ, seu ut deferens rem diffinitam, per diffinitionem naturalem significatur sola forma ut res diffinita : et ideo quidditas est sola forma, materia autem significatur ut quidditatem deferens.

Contra hanc responsionem subjungitur in littera talis ratio : illud quod est proprium accidentibus, ex imperfectione suæ essentiæ : non convenit specificis substantiis : sed recipere in diffinitione aliquid extra essentiam suam est proprium accidentibus ex imperfectione suæ essentiæ ; ergo hoc non convenit substantiis specificis. Major patet ex terminis : quod enim est proprium alicui ex sua imperfectione, non convenit alteri habenti perfectionem oppositam illi imperfectioni. Minor habetur ex VII Metaph., text. comm. XIII, XV et XVI.

Circa majorem nota, quod licet formæ partis, puta animæ, conveniant etiam diffiniri per aliquid extra essentiam ejus, ac per hoc istud videatur esse non proprium accidentibus, sed commune eis et formis partium : in rei tamen veritate proprium est accidentium : eo quod diffinitio non est nisi rerum existentium in recta linea prædicamentali habentium speciem completam, cum diffinitio componatur ex genere et differentia, sola autem accidentia inter entia et specie completa sunt per additamentum diffinibilia, et ideo proprium accidentibus dixit esse tali modo diffiniri : unde et anima diffinitur per aliud extra essentiam suam, pro quanto participat de accidentis natura esse in alio.

Non etiam potest dici, quod essentia significet relationem quæ est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res cognosceretur. Quæ omnia essentiæ conveniunt : per formam enim, quæ est actus materiæ, materia efficitur ens actu et hoc aliquid ; unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiæ, sed esse actuale, sicut accidentia faciunt, ut albedo facit actu album ; unde quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Hic ponitur tertia conclusio negativa : essentia substantiæ compositæ non est aliqua relatio inter materiam et formam aut aliquid additum composito ex materia et forma. Quam probat ex duabus rationibus. Primo sic : omnis relatio media inter materiam et formam, et similiter omne additum composito ex materia et forma est accidens extraneum substantiæ : nulla essentia substantiæ compositæ est accidens extraneum ; ergo. Minor est de se nota ; major vero probatur ; omne adveniens enti simpliciter faciens formaliter ens tale est accidens extraneæ naturæ a substantia : omnis relatio media inter materiam et formam, et omne additum composito adveniunt enti simpliciter, et faciunt ens tale ; ergo omnia hujusmodi sunt accidentia extraneæ naturæ a substantia composita. Hujus prosyllogismi minor declaratur, primo ex eo quod forma substantialis adveniens materiæ facit esse simpliciter, et hoc aliquid, ut dicitur II de Anima, text. comment. II. Declarabitur secundo ex eo quod generatio terminata ad formam substantialem est generatio simpliciter : terminata vero ad formam accidentalem est generatio secundum quid, ut dicitur V Phys., text. comm. VII. Cum enim materia Sortis acquirit

formam substantialem, tunc sine additione dicitur Sortes fieri : acquisita autem forma substantiali, cum magnitudinem acquirit, non dicitur Sortes fieri simpliciter et sine additione, sed fieri magnus.

Secunda ratio est ista : nullum additum ut relatio illa media, aut ut quomodolibet sequens compositum ex materia et forma, est proprium principium a priori perfectæ notitiæ substantiæ compositæ : essentia substantiæ compositæ est proprium principium a priori completæ notitiæ ejus ; ergo, etc.

Relinquitur ergo, quod nomen Essentiæ in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum : et huic positioni sonat verbum Boetii in commento prædicamentorum, ubi dicit, quod ousia significat compositum. Ousia enim apud Græcos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in libro de duabus naturis fatetur. Avicenna autem dicit, quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formæ et materiæ. Commentator autem dicit super VII Metaphysicæ : natura quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiæ compositæ non est tantum formæ, nec tantum materiæ, sed ipsius compositi : essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma, nec tantum materia, sed utrumque : quamvis hujusmodi esse sive essentiæ sola forma suo modo sit causa. Sicut enim in aliis videmus, quæ ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et humidum complectitur.

Hic ponitur quarta conclusio affirmativa : essentia in substantiis compositis significat compositum ex materia et forma, quam per locum a divisione concludit ex auctoritate Boetii, Avicennæ, et Commentatoris, VII Metaph., comm. XXVII. Et ratione tali probat : quo tanquam principio completo denominante substantia composita est ens, est compositum : sed essentia ipsius substantiæ compositæ est id quo tanquam principio completo denominante substantia composita est ens ; ergo essentia ipsius substantiæ compositæ est composita. Minor de se est clara : dicitur enim et est Sortes ens propter suam essentiam quam habet ; major vero declaratur sic : quandocunque aliqua res ex pluribus principiis constituitur, non est talis ex altero eorum, ut completo principio, sed ex complectente utrumque ; sed substantia composita est ens ex pluribus principiis constitutum, scilicet materia et forma ; ergo non ex altero tamquam completo principio, sed complectente utrumque est et dicitur ens ; sed id quod complectitur utrumque, est compositum ; ergo id, quo substantia composita tamquam completo principio denominante, est ens, oportet esse compositum : quod erat probandum. Major hujus prosyllogismi exemplariter in saporibus declaratur in littera tamquam ex

notioribus, et declaratio est manifesta per se; quod autem dicitur, quod sola forma est causa essendi, infra patebit.

QUÆSTIO IV

Num materia sit pars quidditatis naturalis.

Circa prædicta dubitatur, an materia sit pars quidditatis naturalis. In hac dubitatione tria faciam : primo ponam opinionem Commentatoris ; secundo ponam opinionem S. Thomæ ; tertio respondebitur argumentis oppositis.

Quoad primum, Commentator VI Metaph., comm. XXI et XXXIV, opinatur materiam non esse partem quidditatis naturalis, sed cadere in diffinitione rei naturalis, ut deferens illam quidditatem. Adducit autem in XXXIV comm. ad hæc rationem talem : essentia rei est substantia declarans rem quidditative : materia non est substantia declarans quidditatem rei ; ergo materia non pertinet ad essentiam rei. Minor colligitur ex I Phys., text. comm. LXIX, ubi dicitur quod materia secundum se est ignota, et per consequens alterius declarativa non est. Ex commento vero XXI potest elici talis ratio ad hoc : si quidditas hominis esset homo compositus ex materia et forma, tunc quidditas hominis haberet quidditatem : et sic quidditatis esset quidditas, quod est falsum. Tenet consequentia : quia quæcunque sunt idem, quidquid habet unum, habet reliquum : si ergo quidditas hominis et homo compositus sunt idem, cum homo compositus habeat quidditatem, sequitur quod quidditas hominis habeat quidditatem. Hanc eamdem positionem videtur docere Aristot. VII Metaph., text. comm. XXXIV, expresse dicens materiam non esse partem quidditatis, et II Phys., text. comm. XXXIII, partes diffinitionis in genere causæ formalis collocans. Unde et X Metaph., text. comment. XXV, dicit quod mas et fœmina non variant speciem quia sunt differentiæ materiales.

Idem etiam persuaderi potest ex consequentibus materiam : materia enim est causa corruptionis, distinctionis suppositi a natura sensibilitatis et similium, quorum opposita conveniunt quidditatibus : sunt enim essentiæ rerum ingenerabiles, incorruptibiles, insensibiles, et hujusmodi. Hæc de primo.

CONCLUSIO

Materia est pars quidditatis substantiæ naturalis.

Quoad secundum S. Thomas, VII Metaph., supra text. comm. XXXIII et prima parte quæst. LXXV, art. 4, et hic tenet materiam esse partem quidditatis substantiæ naturalis. Probat hanc conclusionem tribus rationibus, quarum duæ in littera positæ sunt ; tertia vero est ista : quiquid est de essentia omnium individuorum contentorum sub specie, universaliter conceptum, est de essentia speciei : ista est vera pro tanto, quia aliter essentia specifica non prædicaret essentialiter totam essentiam individui : sed materia est de essentia omnium individuorum naturalium ; ergo materia universaliter accepta est de essentia speciei, et sic non cadit in specie, ut deferens ipsam, sed ut pars essentialis.

Ad primam rationem in littera factam dicunt adversarii, quod pro-

prium est accidentibus diffiniri per additamentum alterius generis : et hoc non convenit substantiis sed diffiniuntur substantiæ per additum sui generis : materia enim est in eo genere, in quo est quidditas delata.

Contra : ergo nulla est differentia inter diffinitionem formæ partis, et diffinitionem formæ totius, nisi forte secundum modum significandi, cum utraque per additum sui generis diffiniatur : et sic eadem erit diffinitio animæ et vini : et tunc sicut nullum genus prædicamenti substantiæ ponitur in diffinitione animæ, ita nullum ponetur in diffinitione vini, et sic de aliis : quod est manifeste falsum.

Confirmatur S. Thomæ positio adhuc tripliciter. Primo sic : in omni objecto quidditative sumpto, cui convenit aliqua passio adæquata, oportet inveniri intrinsece causam illius passionis : sed corpus contrarietati subjectum quidditative sumptum est subjectum, cui convenit corruptibilitas per modum passionis adæquatæ ; ergo in corpore contrarietati subjecto quidditative sumpto oportet intrinsece invenire causam corruptibilitatis, et talis causa non est nisi materia ; ergo, etc. Major est de se nota : quia passio fluit ab intrinsecis principiis quidditatis, aliter non conveniret ei secundum quod ipsa. Minor ex eo manifestatur, quod corruptibilitas primo concluditur de corpore contrarietati subjecto. Quod autem causa corruptibilitatis sit materia, clarum est, apud Comm. maxime.

Secundo sic : id quod est pars humanæ naturæ est pars quidditatis humanæ, quia natura et quidditas sunt idem : sed materia est pars naturæ humanæ ; ergo, etc. Probatur minor, ex eo quod materia est natura, II Phys., text. comm. XXI. Et si non est pars, oportet quod in Sorte sint duæ naturæ non partiales, quia non sunt partes alicujus naturæ : quod est impossibile. Tertio declaratur hanc fuisse mentem Aristotel., I et VIII Metaph., text. comm. XV et XVI, ubi assignat causam quare diffinitio compositorum est una : quia ex actu et potentia natum est fieri unum : quidditates autem simplices seipsis, inquit, habent unitatem statim, eo quod formæ tantum sint ; ex quibus habetur, quod si essentia substantiæ compositæ esset sola forma, non oportet Arist. assignare causam propter quid sit una : forma enim seipsa est una ; sed quia est composita ideo dixit quod unitatem habet, ex eo quod altera pars est actus, altera potentia. Similiter IX Metaph., textu ultimorum commentorum, dicit quod in quidditatibus compositorum accidit error, non autem in quidditatibus simplicium propter multitudinem partium ex quibus sunt compositæ illæ quidditates, unde ex earum compositione error accidere potest, qui in simplicibus, cum careant partibus, locum non habet : ex quibus apparet ipsum opinari essentiam compositi esse compositam et non simplicem, et quod quidditas substantiæ materialis differt a quidditate separata, ex eo quod ista est essentialiter simplex, illa vero est essentialiter composita. Hæc de secundo.

Quoad tertium dicendum est ad rationes in oppositum. Ad quarum primam negatur minor : licet enim materia secundum se, id est solitarie sumpta, sit ignota, adjuncta tamen et substrata tali formæ specificæ sive genericæ declarativa est alterius.

Ad secundam negatur consequentia : ad cujus probationem dicitur, quod major illa potest intelligi dupliciter. Uno modo sic : quæcunque sunt idem realiter, quicquid realiter conjunctum est uni, est et realiter conjunctum alteri : et sic conceditur ; sed non est contra nos. Alio modo sic : quæcunque sunt idem realiter, quicquid prædicatur de uno,

prædicatur de altero : et hoc modo est falsa. Aliquid enim convenit uni, ut distincto secundum rationem ab altero, quod non convenit alteri, sicut in proposito : habere quidditatem convenit homini, ut distincto a sua quidditate secundum rationem : distinguitur enim ab illa, ut habens ab habito : et quia sic oportet distingui illam majorem in proposito, ideo argumentum non procedit.

Ad id quod additur ex Arist. dicitur, quod VII Metaph. non removet materiam a quidditate, sed materiam particularem et eas partes quæ per accidens se habent ad speciei intellectum, ut manus et pedes, verbi gratia, ab hominis ratione : et has carnes et hæc ossa. Quod autem partes diffinitionis in genere causæ formalis collocentur non est contra id quod dicimus. Meminisse enim oportet quod omne superius se habet ut formale respectu inferioris, ut ibidem ab Arist. habetur. Masculus quoque et fœmina etsi non differant specie in genere animalis, sicut album et nigrum, differunt tamen specie in genere sexus, cujus differentiæ ad genus animalis per accidens se habent, et ex parte materiæ ; et propterea in illo genere non causant diversitatem specificam.

Ad ultimam confirmationem de passionibus materiæ dicitur, quod illa sequuntur materiam particulariter existentem, et non sequuntur materiam abstractam a singularibus, quæ est pars quidditatis specificæ : et ideo non oportet illa inesse quidditati, nec oportet materiam removeri a quidditate propter hoc quod illorum opposita quidditati insunt.

Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi, quod essentia, quæ complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis, ex quo sequeretur universalia diffinitionem non habere, si essentia est id quod per diffinitionem significatur.

In hac tertia parte hujus capituli objicit contra quartam conclusionem sic : id, quod comprehendit in se materiam intrinsece, est particulare : essentia substantiæ compositæ comprehendit in se materiam intrinsece ; ergo essentia substantiæ est particularis ; ergo non datur essentia substantiæ compositæ universalis : quod est falsum. Et ulterius sequitur, quod universalia naturalia non sunt diffinibilia : quia rerum naturalium non nisi essentiæ sunt diffinibiles, eo quod diffinitio significat essentiam rei : essentiæ autem naturalium, ut deductum est, particulares sunt. Major probatur sic : quod habet in se actu intrinsece principium individuationis, est particulare : habens intrinsece materiam, habet in se principium individuationis, quia materia est principium individuationis ; ergo, etc.

Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quæ sub certis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia in diffinitione hominis, inquantum homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet : in diffinitione autem hominis ponitur materia non signata : non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os, et hæc caro, sed os et caro absolute, quæ sunt materia hominis non signata.

Hic respondet objectioni, destruendo majorem cum sua probatione

dicens, quod materia dupliciter accipitur : signata scilicet et non signata. Signata est principium individuationis, non signata ponitur pars essentiæ specificæ ; signata poneretur in diffinitione Socratis si diffiniretur, non signata ponitur in diffinitione universalium ; unde et patet universalia diffiniri, et tamen materiam includere, sed non signatam, quæ particularitatis est principium.

QUÆSTIO V

Num materia sit principium individuationis.

Circa hanc partem dubitatur, an materia sit principium individuationis. In hac quæstione sunt sex agenda. Primo declarabitur titulus ; secundo ponetur opinio Scoti ; tertio impugnabitur ; quarto ponetur opinio S. Thomæ ; quinto arguetur contra illam ; sexto respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum nota, quod cum de principio individuationis agitur, cum individuum duo dicat, scilicet indistinctum a se et distinctum ab aliis : nihil aliud quæritur nisi per quod primo natura specifica reddatur incommunicabilis, ita quod repugnet sibi communicari pluribus : ut superius inferioribus communicatur, atque per quid hoc individuum primo distinguitur realiter ab aliis ejusdem speciei. Duo ergo quæruntur concurrentia ad individuationem, scilicet quo (primo) natura specifica reddatur incommunicabilis et quo (primo) realiter distinguatur ab aliis ejusdem speciei. Et advertas bene singulas partes tituli, quas declaravimus, quoniam aliquos in hac parte errare invenio. Agitur enim hic de incommunicabilitate quæ opponitur communicationi reali, et non de incommunicabilitate quæ opponitur communicationi formæ ; hanc enim nullus dubitat primo convenire materiæ. Et similiter agitur hic de distinctione reali individuorum sub eadem specie quæ non est nisi inter entia realia, et non de distinctione qua Sortes vivus et Plato mortuus distinguuntur. Advertendo semper, quod non loquimur nunc nisi de individuatione substantiarum materialium. Hæc de primo.

SCOTI PROPOSITIO

Non materia, nec forma, vel compositum, sed individualis proprietas, heccheitas, principium est individuationis.

Quoad secundum, Scotus, II Sent., dist. III, q. VI, opinatur quod natura specifica individuatur per quoddam positivum per se contrahens illam, et faciens unum cum illa : ita quod illud positivum nec est materia, nec forma, nec compositum, sed est modus omnium seu ultima realitas materiæ, formæ et compositi, eadem illis realiter ; et sic apud eum de principio individuationis ponitur talis conclusio : Principium individuationis non est materia, nec forma, nec quantitas, sed proprietas individualis, scilicet heccheitas.

Hujus conclusionis probationes, quoad tres primas partes nunc omitto, postmodum quantum ad propositum spectat adducendas. Pro quarta arguitur sic : unitas sequitur entitatem, proportionaliter loquendo ; eodem enim modo res est ens et una ; igitur unitas simpliciter ultima, scilicet numeralis seu individualis, sequitur entitatem individua-

lem. Sed clarum est, quod entitas illa individualis non est aliquod eorum quæ sunt actu in specie, nec aliquod accidens : cum omnia accidentia sint post ; ergo est proprietas individualis, individuorum scilicet constitutiva. Et arguitur sic : illud ad quod primo sequitur unitas numeralis, est principium individuationis : proprietas illa seu heccheitas est id ad quod primo sequitur unitas numeralis ; ergo heccheitas est principium individuationis. Major patet : quia unitas proportionaliter sequitur ens. Minor probatur : quia unitas numeralis non sequitur quidditatem, ut patet, nec ad aliquod accidens, cum præcedat totum genus accidentium.

Secundo sic : omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diversa, alioquin non esset status in differentibus : sed individua proprie differunt ; ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diversa. Hæc non sunt naturæ ipsorum, nec privationes, nec accidentia aliqua ; ergo sunt heccheitates. Probatio hujus ultimi assumpti quoad tertiam partem : quia si differentia individuorum reducitur ad aliquod accidens, maxime reducitur ad quantitatem : sed hoc non. Quod sic patet : quæratur enim per quid hæc quantitas et illa quantitas differant, non seipsis : sic enim specifice distinguerentur ; ergo aliquo alio, puta sitibus. Sed hoc non potest esse, quia aut distinguuntur situ, qui est speciale prædicamentum, et hoc non, quia ille est posterior quantitate, aut situ, qui est differentia quantitatis, et hoc non : quia quæratur per quid illi situs distinguuntur, aut seipsis, et hoc non potest dici : quia seipsis non sunt hi, aut aliquo alio, et sic in infinitum. Et propterea cum situs, qui est differentia quantitatis, integretur ex continuatione et permanentia partium, idem est dicere : hæc quantitas differt ab illa propter alium situm, et quod hæc quantitas differt ab illa quantitate seipsa.

Tertio sic : id quod se toto primo constituit aliquod singulare in sua entitate singulari, et unitate consequente talem entitatem, ei se toto primo repugnat dividi divisione opposita illi unitati, et consequenter est principium individuationis ; sed sola proprietas individualis seu heccheitas est hujusmodi ; ergo, etc. Major patet ex terminis ; minor eodem modo probatur, ut supra. Hæc de secundo.

Quoad tertium arguitur contra opinionem Scoti quadrupliciter. Primo sic : omnis actus singularis præexigit potentiam singularem, quam actuat : sed heccheitas est actus singularis ; ergo præexigit potentiam singularem, quam actuat : sed illa potentia est natura seu in natura ipsius individui ; ergo natura individui est singularis ante adventum heccheitatis, et sic heccheitas non est principium individuationis. Propositiones assumptæ omnes sunt Scoti in hac materia, etiam major, quæ tamen probatur ex doctrina Arist. II Phys., text. comm. XXXVIII, ubi docet comparationes causarum, unde sicut forma particularis præexigit materiam particularem, sic actus potentiam. Si dicatur, quod hoc est verum, ubi actus et potentia distinguuntur realiter, eo quod tunc potentia realiter recipit actum, hoc non obstat : eo quod secundum Scotum quando aliqua duo adunantur realiter, eumdem ordinem ex natura rei retinent, quem haberent si essent distincta realiter : cum ergo actus singularis si distinctus esset realiter, ex natura sua præexigeret potentiam singularem, oportet quod et nunc hoc idem exigat, cum ordo idem servetur.

Secundo sic : illa quæ sunt principia individuationis, sunt seipsis primo diversa : heccheitas Sortis et Platonis non sunt hujusmodi ; ergo.

Major est Scoti, minor probatur : id quod convenit magis cum uno quam cum alio, non est primo diversum ab eo cum quo magis convenit : sed heccheitas Platonis magis convenit cum heccheitate Sortis quam cum heccheitate albedinis ; ergo heccheitates Platonis et Sortis non sunt primo diversæ. Major prosyllogismi patet ex terminis : primo enim diversum ab alio non convenit cum illo. Minor probatur dupliciter : primo, quia heccheitas Sortis et Platonis conveniunt in specie, heccheitates Sortis et albedinis differunt genere ; secundo, quia illa magis conveniunt quæ magis assimilantur, magis autem assimilantur quæ sunt magis comparabilia : heccheitates autem Sortis et Platonis sunt comparabiles magis quam heccheitates Sortis et albedinis, sicut universaliter res ejusdem prædicamenti sunt magis comparabiles, quam res diversorum prædicamentorum.

Tertio sic : quod convenit et repugnat alteri individuo ejusdem speciei præexigit necessario ipsorum distinctionem : proprietas individualis, puta Sorteitas, convenit Sorti, et repugnat Platoni ejusdem speciei individuo ; ergo proprietas individualis præexigit distinctionem Sortis a Platone, et sic proprietas individualis non est id quo primo Sortes distinguitur a Platone. Conclusio est falsa secundum Scotum : processus est bonus ; ergo altera præmissarum est falsa : utraque autem est sua ; ergo omnino falsus convincitur. Et major quidem habetur a Scoto in quolibet. quæst. II ; minor autem est sua conclusio quam nunc impugnamus.

Quarto, ostendo hanc positionem contradicere Peripateticis, Arist. et Comm. ; XII enim Metaph., text. comm. XLII, fit hæc consequentia : primum cœlum, id est primum principium, est unum specie et plura numero ; ergo habet materiam ; quæ consequentia nulla esset, si proprietas individualis poneretur distinguere individua ejusdem speciei.

Glossam autem Scoti intelligentis per materiam individualem proprietatem, destructivam esse textus, apparet ex Commentatore ibi dicente : omne quod est unum in specie et plura in numero, habet materiam ; sed jam declaratum est, quod principium cœli non habet materiam ; ex quibus verbis apparet, quod de illa materia loquitur quam declaravit non esse in primo principio. Apparet autem in text. comm. XXX expresse declarasse motorem cœli non habere materiam ad ubi et ad esse, et nullam fecisse mentionem de proprietate individuali. Apparet quoque fictio illius glossæ ex III Metaph., text. comm. II, ubi dicitur, quod omnis multitudo, aut est rerum differentium secundum formam, aut secundum quantitatem, quod idem habes in Commentatore in I Phys., comm. VI.

Nec admittenda est glossa Antonii Trombetæ, quod intelligitur concomitanter. Eodem enim modo et uniformiter debet teneri (ly secundum) in primo membro et in secundo : primo autem notat causalitatem ; ergo et in reliquo. Deprehendi quoque potest esse puram fictionem novam hanc de heccheitatibus inventionem, ex I Cœli, text. comment. XCII et XCIII, ubi unitatem et pluralitatem individuorum in eadem specie, in rebus materialibus non nisi ex materia, assignant Arist. et Comment. Hæc de tertio.

CONCLUSIO

Materia signata est per se intrinsecum individuationis principium, non autem quippiam aggregatum ex materia et quantitate

Quoad quartum, opinio S. Thomæ posita ab eo hic et in multis aliis locis est quod materia signata est principium individuationis.

Circa hanc conclusionem advertendum est, quod Thomistæ inter se differunt et conveniunt. Conveniunt in hoc omnes, quod ad individuationem duo concurrere debent, materia et quantitas. Differunt autem, quia aliqui tenent quod aggregatum ex materia et quantitate sit intrinsecum individuationis principium : materia dante incommunicabilitatem sive indistinctionem in se, quantitate dante distinctionem ab aliis ; et tale aggregatum dicunt esse materiam signatam. Alii vero longe melius sentiunt dicentes, quod principium intrinsecum individuationis et quoad incommunicabilitatem et quoad distinctionem ab aliis est materia signata, non materia quanta, seu aggregatum ex materia et quantitate. Et cum hoc, judicio meo, sit doctrina S. Thomæ vera ut ostendetur, ideo hanc declarare volumus et tueri, declarando primo quid importet materia signata ; secundo excludendo primam expositionem Thomistarum ; tertio probando conclusionem intentam.

Materia signata nihil aliud est quam materia capax hujus quantitatis, ita quod non illius : hæc namque materia est pars intrinseca Sortis de diffinitione ejus si diffiniretur. Imaginandum est enim quod agens particulare, puta hoc semen, continue appropriat materiam ad formam inducendam hoc modo, quod sicut semen humanum appropriat materiam ad animam humanam, ita hoc semen ad hanc animam. Unde cum in primo instanti generationis Sortis, quod est primum esse Sortis et primum non esse formæ præcedentis et accidentium primo ordine naturæ fiat particulare compositum, deinde naturali ordine sequuntur omnia accidentia (in via nostra) in illo priori secundum naturam, quo compositum particulare terminat per se primo generationem : materia quæ est pars intrinseca ejus, scilicet Sortis, ita est appropriata ipsi Sorti ab agente particulari, quod non est capax alterius quantitatis quam ejus quam Sortes sibi determinat : omnium enim natura constantium determinata est ratio magnitudinis et augmenti, ut dicitur II de Anima ex comment. XLI, et talis materia vocatur materia signata. Nihil ergo addit materia signata supra materiam, nisi capacitatem hujus quantitatis, ita quod non illius. Capacitas autem materiæ respectu hujus quantitatis nihil aliud est quam potentia receptiva hujus quantitatis, ita quod non illius ; potentia autem receptiva nihil realiter distinctum in recto dicit, sed addit aliquid reale distinctum secundum rationem tantum a materia. Sicut materia propria nihil addit supra materiam realiter distinctum ab ipsa, dicit tamen aliquid reale in materia, quod non explicat materia secundum se : materia enim signata non est diffinibilis nisi per hanc quantitatem si diffiniretur : sicut propria potentia non nisi per proprium actum diffinitur, ut dicitur III Phys., text. com. x. Materia autem secundum se hanc quantitatem in sua diffinitione non exigit : unde materia propria individui, et materia signata, et materia sub certis dimensionibus idem important ; et propterea S. Thomas non dixit materiam signatam materiam cum certis dimensionibus, sed sub certis dimensionibus ; et

alibi dicit, quod sicut materia in ordine ad formas generales, puta formam totalem et partialem, distinguit generice corpora cœlestia ab inferioribus : ita materia in ordine ad hanc vel illam quantitatem distinguit numeraliter in rebus materialibus. Materia igitur signata non dicit aggregatum ex materia et quantitate, sed materiam in recto significat, quantitatem vero in obliquo; sicut potentia materiæ significat materiam in recto, in obliquo vero actum quem respicit, eo quod non nisi per actum est diffinibilis. Et sic manifestum est quid importet materia signata.

Quod autem Thomistæ alii non convenienter exponant, sic declaratur : idem est principium distinctivum individui a specie et ab altero individuo ejusdem speciei : sed materia non quanta, sed sic signata modo præexposito est principium intrinsece distinctivum individui a specie ; ergo non materia quanta, sed materia signata est principium intrinsecum distinctivum individui ab altero ejusdem speciei individuo. Minor ab eis conceditur, et est S. Thomæ expresse in tractatu qui de principio individuationis vocatur : qui secundum veritatem et antiquum titulum vocatur de potentiis cognoscitivis, ut habetur in bibliotheca summi pontificis, in qua sola tractatum illum completum vidi ; est enim truncatus ille qui communiter habetur. Major vero non nisi voce a protervis negari posse videtur : universaliter namque verum videmus, quod quandocunque aliquod commune dividitur in plures partes subjectivas, per idem differunt inferiora inter se et a superiori : sicut per idem homo differt ab animali et a leone, scilicet differentia propria ; unde et Porphyrius tres actus differentiæ dat, dividere superius, constituere inferius, et distinguere constitutum a superiori, et aliis comparibus. Probatur ergo hæc conclusio modo præexposito, scilicet : materia signata est intrinsecum individuationis principium; illud est intrinsecum principium individuationis cui primo repugnat communicari pluribus per modum quo universale communicatur particulari : sed materia signata est id cui primo repugnat communicari, ut universale particulari ; ergo, etc. Major ab omnibus conceditur ; minor vero probatur. Sed nota quod minor duo includit in se, scilicet quod materiæ signatæ repugnat communicari pluribus, et quod primo ei repugnat. Primum horum ex se patet : materiam enim capacem hujus quantitatis tantum impossibile est plurificari ; secundum autem probatur : illud competit primo materiæ signatæ, quod circumscripto quocunque alio sibi convenit, et ipsa circumscripti nulla alteri convenit (ex primo posteriorum) : sed non communicari pluribus ut universale particulari circumscripto quocunque alio existente in substantia sensibili convenit materiæ signatæ, et ipsa circumscripta nulli alteri convenit ; ergo non communicari pluribus primo convenit materiæ signatæ inter omnia quæ in substantia sensibili inveniuntur. Probatur minor quoad utramque sui partem. Quoad primam sic : id quod materia signata præcise sumpta sibi vendicat, ita quod sub ejus opposito non est intelligibilis, convenit sibi circumscripto quocunque alio ; patet ista ex terminis : sed incommunicabilitas convenit materiæ signatæ præcise ut sic acceptæ, ita quod sub ejus opposito materia signata non est intelligibilis : non enim potest intelligi materia propria individui communicabilis ; ergo incommunicabilitas convenit materiæ signatæ circumscripto quocunque alio. Secunda pars minoris patet exemplariter : quia circumscripta Sortis materia signata, seu materia propria, quod idem est, certum est quod non remanet hic, neque

forma ejus remanebit hic, neque ipsa materia : si enim materiam propriam non habet, per quid exit ordinem communium ?

Secundo probatur eadem conclusio sic : frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, et æque bene : sed absque quibusque aliis ex materia signata sufficienter salvatur individuatio substantiæ compositæ ; ergo frustra adduntur quæcunque. Minor ex dicendis apparebit ubi, solutis adversariorum rationibus, stabilis ac firma remanebit positio nostra.

Et confirmatur : quia cum in substantia composita non sint nisi materia et forma et compositum ex his, et accidentia quæcunque individuo accidunt, nullam aliam intrinsecam causam habent, nisi aliquid horum : et sic ad investigandam individuationis causam non oportet extra hoc vagari. Probatur tertio eadem conclusio auctoritatibus Arist. et Comm. supra inductis, quas non opus est repetere. Apparet quidem apud eos evidenter omnem distinctionem aut ex formis, aut a quantitate oriri. Est igitur materia signata intrinsecum individuationis principium, quo intrinsece (licet particulariter), Sortes est hic. Dico autem particulariter : quia non arbitror materiam signatam esse ipsam individualem proprietatem seu differentiam, sed potius differentiæ individualis essentiale principium. Opinor enim quod proportio materiæ signatæ ad proprietatem seu differentiam individualem sit sicut proportio animæ humanæ ad differentiam hominis constitutivam : sicut enim anima intellectiva non est ipsa differentia, puta rationale, sed id unde sumitur : ita materia signata non est ipsa differentia individualis, sed id unde sumitur, et quod causat ipsam intrinsece. Et sicut homo est homo, et per rationale tamquam per principium formale totale, et per animam intellectivam tamquam per principium partiale intrinsecum formale, a quo rationale mendicat et causatur : ita Sortes est hic per differentiam individualem tamquam per totale quoddam denominans ; quod nihil aliud est quam gradus individualis, sicut differentia specifica est gradus specificus, et per materiam signatam tamquam per priorem causam intrinsecam, a qua ipsa individualis differentia mendicat. Ut sic inter nos et Scotistas in hoc stet diversitas, quod ipsi differentias individuales absque essentiali dependentia a materia signata multiplicant : nos autem sicut animal contrahere nesciremus ad hominem et bovem sine formis partium, a quibus differentiæ contrahentes animal causantur : sic speciem, puta hominem contrahere ad individuum, non novimus sine materia signata, quæ est causa individualium differentiarum ; et consequenter primo principium individuationis intrinsecum. Moveor ad hoc dicendum, quoniam teneo Sortem substantialiter sumptum in recta scilicet linea prædicamentali sub specie esse unum numero, non unitate de prædicamento quantitatis, sed substantiali : quam necesse est antecedi, cum sit entis passio ab individuali gradu, quem ipsa individualis differentia importat. Et hoc an sit de mente S. Doctoris non censeat quisquam, priusquam legerit ipsum, et in compendio Theologiæ, cap. CLVII, ubi vult Sortem eodem numero esse post resurrectionem ejus quantitate numerata, et in tractatu supradicto.

Quoad quintum arguitur contra conclusionem et dicta in ea a Scot. ubi supra. Primo sic : impossibile est aliquid dependens a posteriori naturaliter esse idem priori naturaliter, quia tunc esset prius et non prius : sed substantia est prior naturaliter quantitate ; igitur nihil causatum a quantitate sive qualitercunque præexigens naturam quantitatis

potest esse idem substantiæ ; non igitur signatio ista a quantitate causata est eadem substantia. Probatio majoris : ubi est vera et realis identitas, licet non sit formalis, ibi impossibile est hoc esse et illud non esse, quia tunc idem realiter esset et non esset : sed possibile est prius naturaliter esse sine posteriori naturaliter ; ergo multo magis absque eo quod derelictum est, vel causatum a posteriori naturaliter.

Præterea, id quod est necessaria conditio causæ in causando, non potest habere esse a causato, quia tunc causa, inquantum sufficiens ad causandum, esset causata a causato, et illud causatum esset causa sui ipsius : sed singularitas sive signatio substantiæ est necessaria conditio in substantia ad causandam quantitatem, quia causatum singulare requirit causam singularem ; ergo impossibile est istam signationem seu singularitatem esse a quantitate.

Præterea, quæro quid est quantitatem causare vel derelinquere talem modum seu significationem in substantia? Si nihil ex hoc est, nisi quod præfuit quantitati, tunc nullo modo signatio est per quantitatem, quia tunc signatio substantiæ naturaliter præcedit ipsam quantitatem. Si autem aliquid aliud, quæro quomodo causetur a quantitate, et in quo genere causæ ?

Præterea, quare quantitas potius relinquit talem modum in substantia, quam qualitas ? Non videtur ratio, quia sicut qualitas in seipsa informat superficiem, nihil relinquendo in ea : ita quantitas informat substantiam in seipsa, et non per aliam formam derelictam,

Præterea, quantitas ista, quæ ad individuationem concurrit, aut est quantitas terminata, aut interminata : non terminata, quia illa sequitur formam in materia et per consequens singularitatem substantiæ, quia sicut substantia est causa ejus, ut est terminata, ita hæc substantia est causa ejus, ut est hic terminata. Et confirmatur hoc, quia cum quantitas terminata varietur sola rarefactione, idem individuum erit multis singularitatibus idem : quod est impossibile. Si autem interminata, contra : illa manet eadem in genito et corrupto.

Præterea, si quantitas concurrit ad individuationem, ut primo distinguens, oportet quod in seipsa sit primo distincta numeraliter ab alia : sed tunc tua propositio non est vera, illa scilicet : omnis differentia formalis est specifica : quantitas enim hæc et illa cum sint formæ, se differrent specifice. Quod si quantitatem excipias ab illa proportione fundamentali ædificii ruinosi, unde probabitur, quod differentia formalis sit specifica ? Quæcunque enim ratio fuerit adducta de forma, habebit locum in quantitate, cum quantitas forma sit.

Præterea, tota latitudo prædicamenti substantiæ est prior cæteris prædicamentis ; ergo, cum individuum substantiæ claudatur in ista latitudine, oportet quod sit intrinsece completum absque dependentia a quantitate, quæ est posterior.

Et confirmatur, quia nihil reponitur in aliquo genere per aliquid quod sit extra illud genus. Multa alia argumenta fiunt a Scoto et aliis ; sed quia concludunt materiam solam vel quantitatem solam vel aggregatum ex materia et quantitate non esse principium individuationis, omisi : nihil enim contra nos. Omisi præterea quæ indirecte contra positionem nostram essent, brevitati studens. Hæc de quinto.

Quoad sextum respondendum est argumentis factis, nunc deinde aliis pro opinione contraria inductis.

Ad primum igitur istorum dicitur, quod falsa est major. Ad cujus evi-

dentiam est notandum, quod proportio materiæ signatæ ad hanc quantitatem est proportio potentiæ ad proprium actum : unde sicut potentia materiæ est eadem realiter ipsi materiæ, et tamen dependet a forma : ita potentia seu capacitas materiæ respectu hujus quantitatis, quæ vocatur ejus signatio, dependet a quantitate, et tamen est eadem materiæ. Et quia potentia est prior et posterior, et naturaliter actu prior est in genere causæ materialis, posterior in ordine causæ formalis : ideo signatio materiæ est prior quantitate ordine causæ materialis, posterior autem in ordine causæ formalis ; unde utroque modo major est falsa, tam si intelligatur de priori et posteriori secundum genus causæ materialis, quam si intelligatur de priori et posteriori in ordine causæ formalis. Aliquid enim dependens a forma est idem realiter materiæ, et aliquid dependens a materia est idem realiter formæ ut patet. Ad probationem primam qua dicitur : quia tunc esset prius et non prius : dico quod non est inconveniens in diversis generibus causarum. Ad aliam probationem, qua dicitur : ubi est vera et realis identitas, etc., negatur secunda propositio assumpta : non enim omne prius potest esse sine posteriori, ut alias ostendetur.

Ad secundum negatur major, cum causatum est causa suæ causæ in alio genere causæ, sicut in proposito accidit : materia enim signata est causa quantitatis in genere causæ materialis : quantitas est causa materiæ signatæ in genere causæ formalis, ut actus potentiæ. Et patet falsitas majoris in exemplo supra posito : potentia enim materiæ est necessaria conditio materiæ ad causandam formam, et tamen dependet a forma in genere causæ formalis. Ad probationem dicitur, quod causa materialis secundum causalitatem suam dependet a suo effectu, scilicet forma : sed non inquantum est effectus ejus, sed in eo quod est causa materiæ : causæ enim sunt sibi invicem causæ, ut dicitur II Phys., text. comm. XXX ; non ergo inconvenit causam in causando dependere a causato, non ut causato, sed ut causa est secundum aliud genus.

Ad tertium dicitur, quod quantitatem causare talem signationem in materia nihil aliud est, quam materiam esse sub hoc agente factam capacem adeo hujus quantitatis, quod non illius, et sic quantitas concurrit ad signationem materiæ ut actus, propter quem talis capacitas fit. Agens vero ut efficiens illam, et talis signatio seu capacitas præest ipsi quantitati in genere causæ materialis, et non potest ex hoc inferri ; ergo non fit per quantitatem, eo quod fit quantitate in genere causæ formalis, quæ sicut et finis inter causas posteriores inesse numeratur.

Ad quartum dicitur, quod non solum quantitas tali modo signat materiam, sed etiam qualitates propriæ. Materia enim Sortis ita est capax harum qualitatum, quod non aliarum : sed quia sola quantitas immediate recipitur in substantia, et ex sola quantitate oritur radicaliter distinctio materialis, ideo ad propositum, materiam signatam, materiam sub certis dimensionibus et non sub certis qualitatibus dicimus.

Ad quintum dicitur, quod quantitas illa quæ ad individuationem ut originalem non intrinsecum individuationis principium concurrit, est quantitas terminata. Nec obstat quod sequatur formam, quia etiam forma sequitur potentiam materiæ, a qua tamen causatur : et concedimus hanc substantiam esse causam materialem hujus quantitatis, sed e converso in genere causæ formalis hanc quantitatem esse causam hujus signationis materiæ modo præexposito. Ad confirmationem Antonii Trombetæ dicitur, quod quantitas terminata ad individuationem con-

currens non stat in divisibili, sed latitudinem habet. Sicut enim quælibet species naturalis determinat sibi quantitatem maximam et minimam infra quamdam latitudinem : ita et quodlibet individuum determinat sibi hanc quantitatem infra tales limites, et non in divisibili. Unde potest fieri rarefactio sine ejus (ut individuativa est) variatione : non enim hic accipitur quantitas terminata punctualiter, sed cum certa latitudine.

Ad sextum dicitur concedendo consequentiam primam, sed negando quod ex hoc sequatur falsitas illius propositionis fundamentalis firmissimi ædificii. Peccavit enim arguens peccato maximo, non distinguens inter differentiam formalem et formarum : omnis enim differentia formalis est specifica, non autem omnis differentia formarum, ut dicit S. Thomas, II contra Gentiles, cap. LXXXI, alioquin forma hujus ignis et forma illius ignis distinguerentur specifice, cum sint formæ, et differant. Unde linea mathematica divisa in partes, habet duo individua ; quælibet enim pars lineæ est linea, et illa individua sunt formæ, et differunt, sed non differentia formali. Appellatur autem differentia formalis illa, quæ est per principia quidditativa : hæc enim semper oritur a forma in eo quod forma, qualis non est inter hanc lineam et illam, cum sit eadem utriusque quidditas : verum arguentis error est valde puerilis. Sicut formæ, et differunt : ergo differunt formaliter : est monachus, et est albus, ergo est monachus albus.

Ad ultimum negatur consequentia : licet enim id quod est in prædicamento substantiæ sit prius simpliciter quolibet alio prædicamento : tamen aliqua conditio (sine qua individuum ut sic non est in prædicamento) potest esse posterior in genere causæ formalis, et alterius prædicamenti, eo quod causa formalis est posterior in esse.

Ad confirmationem dicitur, quod quodlibet prædicamentum completur per res sui generis, si loquamur de his quæ ponuntur in prædicamentis, et de ratione reponendi ea in illis, non autem si loquamur de conditione rei repositæ in prædicamento. Sortes enim non est nisi substantia, et ratio ponens ipsum in prædicamento est substantia : conditio autem individuationis, sine qua non est ratio reponendi ipsum in prædicamento, non inconvenit quod coexigat aliquod accidens, puta quantitatem.

Ad primum vero eorum, quæ pro opposita conclusione adducta sunt, dicitur, quod minor est falsa : ad materiam namque signatam primo sequitur unitas numeralis.

Ad secundum dicitur, quod differentia individuorum reducitur ad quantitates : quantitates autem differunt sitibus propriis, qui sunt differentiæ quantitatis : situs autem non solum integratur ex illis duobus, scilicet permanentia et continuatione partium, sed ex his duobus cum tertio ordine, scilicet partium in toto : ut docet Alberic. in Prædicamentis, cap. de quantitate : per hoc enim differt a situ speciali prædicamento qui dicit ordinem partium in loco : unde situs in proposito distinguuntur suis ordinibus partium in toto, qui sunt de eorum ratione : ordines autem seipsis : in diffinitione enim ordinis cadit distinctio : et sic patet, quod non est æque dubium de his, ad quæ facimus reductionem, et de quantitatibus, et quod non oportet quantitates propter hoc distingui formaliter : talis enim ordo partium in toto ut materiale quid, est in ipsa quantitate quod in nulla alia forma invenitur.

Ad tertium Antonii Trombetæ dicitur, quod minor est falsa : materia enim signata, ut probatum est, est id cui prima repugnat dividi, ut universale in particularia : ratione enim repugnat heccheitati.

CAPUT III

Essentiæ generis, speciei, et individuorum quomodo tam absolute, quam primæ impositionis nominibus conceptæ distinguantur : quomodo item genus, species, differentia, diffinitio differant, exponit : deinde quomodo essentia speciei ipsis individuis comparetur, declarat.

Patet ergo, quod essentia hominis et Socratis non differunt, nisi secundum signatum et non signatum : unde Comm. dicit super VIII Metaph. quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quæ sunt quidditas ejus : sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus : designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sequitur.

Postquam determinatum est quid sit essentia substantiarum compositarum in communi, in hoc tertio capite intendens agere de differentia essentiarum compositarum inter se, cum essentiæ compositæ sint tres, scilicet generica, specifica, et individualis, quinque facit. Primo loquitur de differentia earum absolute ; secundo determinaturus de differentia earum, ut subsunt primis intentionibus, et illarum nominibus, ostendit quomodo essentia generica differat a specifica ; tertio genus, species, differentia, diffinitio qualiter inter se differant, declarat ; quarto excludit quamdam dubitationem ; quinto assignat differentiam inter essentiam specificam et individualem.

Ad evidentiam dicendorum prænotandum est, quod de essentiis possumus tripliciter loqui : primo, de eis absolute absque habitudine ad primas vel secundas intentiones ; secundo, de eis, ut subsunt nominibus primæ intentionis ; tertio, ut subsunt nominibus secundæ intentionis. Verbi gratia, de natura humana contingit loqui secundum se, id est, secundum ea quæ conveniunt sibi ratione sui ; contingit loqui de ipsa, ut stat sub hoc nomine, humanitas ; et hoc nomine, homo, et similibus ; contingit et tertio loqui de ipsa ut stat sub hoc nomine, species. S. Thomas ergo in prima hujus capituli parte loquitur de essentiis rerum primo modo ; in toto vero residuo loquitur de eis secundo modo sumptis ; in sequenti autem capitulo de eis tertio modo acceptis sermonem faciet. Et hoc, si non vis decipi in hoc capitulo diligentissime notato : ponit igitur, assignando differentiam inter essentiam genericam, specificam et individualem secundum se sumptas, hanc conclusionem : essentiæ prædictæ non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Hoc sic declaratur : animalis, hominis, et Sortis essentiæ proprie non differunt nisi per hoc, quia in ratione animalis cadit substantia animata sensibilis absque determinatione ejus per rationale : in ratione autem hominis ponitur substantia animata sensibilis rationalis, et sic additur in ea designatio per differentiam : ratio vero Sortis ponit substantiam animatam, sensibilem, rationalem in istis carnibus et istis ossibus : et

sic in ea additur designatio materiæ, quæ non ponebatur in ratione hominis : unde absolute loquendo, et secundum suas rationes proprias apparet, has essentias, non nisi secundum signatum et non signatum differre, id est secundum explicitam inclusionem alicujus designationis sive determinationis : et non implicitam inclusionem illius, licet talis designatio non uniformiter sit in natura specifica, et in natura individui : determinatio enim, quam addit natura specifica supra genericam, est formalis essentialiter diversificans genus, utpote a forma in eo, quod forma sumpta : determinatio autem, quam natura individualis supra specificam addit, est materialis, non formaliter, sed materialiter tantum diversitatem in specie faciens, utpote sumpta a materialis conditionibus rei. Ex his habes quod homo et humanitas, animal et animalitas secundum se, id est, naturas significatas, nullo modo differunt; eadem omnino est ratio naturæ significatæ per hominem et humanitatem, ita quod nulla designatione differunt : sed, ut post dicetur, differunt ut subsunt nominibus primæ intentionis. Quia vero distinctio per signatum et non signatum non est distinctio realis, ideo dicit comm. VII, Met. comm. X, quod Sortes substantialiter sumptus nil aliud est quam animalitas et rationalitas, quæ sunt quidditas ejus : sorteitas enim, quæ naturam Sor-is nominat, eadem realiter est animalitati et rationalitati.

Hæc autem determinatio vel designatio, quæ est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit : imo quicquid est in specie, est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum, quod est homo, sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis prædicetur de suo toto.

In hac secunda parte capituli determinatur quomodo essentia generica differt a specifica, secundum quod ambæ stant sub nominibus primæ intentionis, puta quomodo differant essentia hominis et essentia animalis sub his nominibus, homo et animal, et intendit quod essentia significata per nomen genericum, puta animal, et essentia significata per nomen specificum, puta homo, non differunt per hoc, quod essentia significata per nomen specificum includat aliquam determinationem, quæ omnino sit extra rem significatam per nomen genericum, sed per hoc quod essentia per speciei nomen importata includit actu designationem specificam, quæ fit per differentiam ejus constitutivam, sicut homo actu includit rationale, ponitur namque in ejus diffinitione. Essentia vero nomine generico signata confuse et indeterminate importat designationem illam : sicut animal in potentia includit rationale, ut dicit Porphyrius : unde animal et universaliter omnis essentia generico nomine importata ut sic, totum includit quod includit species, licet non eodem modo. Et propterea ad positæ differentiæ declarationem ponit talem conclusionem : genus dicit totum esse speciei. Quam sic probat : omne prædicatum dicit totum esse ejus, de quo prædicatur : genus prædicatur de ipsa specie ; ergo natura generica, puta animal, dicit totum esse speciei. Majorem probat per hoc, quia nulla pars prædicatur de suo toto. Ubi advertendum est quod hic sermo verus est de prædicatione in recto et directo, sive essentiali, sive denominativa, et de parte in eo quod pars, et non de parte ut significatur per modum totius :

potest enim pars utrobique modo significari, sicut materia significatur ut pars rei (per ly materia) : significatur autem ut totum (per ly materiale); his enim modificata conditionibus, propositio illa, scilicet : nulla pars prædicatur de suo toto, nullam patitur instantiam : cum enim dico, Homo est albus, ly albus confundit in se totum quod est in homine, et similiter cum dico, Homo est materialis, ly materialis comprehendit in se implicite totum quod est homo : et sic cum dicitur, Homo est animal, ly animal continet implicite totum quod est homo, modo qui infra declarabitur, et sic probandum est, quod essentia generico nomine importata includit designationem specificam : extra totum enim nihil est.

Hoc autem quomodo contingat videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus. Non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis : hoc igitur nomen, quod est corpus, multipliciter accipi potest : corpus enim secundum quod est in prædicamento substantiæ, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones : ipsæ autem tres dimensiones designatæ sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet, et ulterius intellectivam : similiter etiam et super hanc perfectionem, quæ est habere talem formam, et ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus, rem quamdam designare, quæ habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum præcisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed si aliquid aliud superadditur, sit præter significationem corporis sic dicti, et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis, quia sic anima erit præter id quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus constituitur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quamdam, quæ habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcunque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non ; et hoc modo corpus erit genus animalis : quia in animali nihil est accipere, quod in corpore implicite non contineatur : non enim anima est alia ab illa forma, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones : ideo, quando dicebam, quod corpus est, quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones, in eo intelligebam quæcunque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quæcunque alia forma, et sic forma animalis implicite in corpore, sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus.

Quoniam declaratum est, genus comparari ad speciem, non ut ejus

partem, sed ut totum aperire intendit hic, quomodo res per genericum nomen significata possit utroque modo accipi, ut pars scilicet et totum : et primo in corpore tanquam notiori, deinde in animali, dicens quod ex quo non potest eodem modo sumpta res esse pars rei et genus ejusdem (ut ostensum est) scire debes, quod hoc nomen corpus accipitur dupliciter : est enim æquivocum ad corpus quod est res prædicamenti substantiæ, et ad corpus quod est res prædicamenti quantitatis. Corpus ut significat rem prædicamenti substantiæ, importat naturam, ex qua nata est fluere trina dimensio. Corpus vero ut significat rem prædicamenti quantitatis, importat ipsam trinam dimensionem.

Iterum, corpus quod significat rem prædicamenti substantiæ, de quo nunc est sermo, accipitur dupliciter. Uno modo, ut significat naturam illam, ex qua nata est fluere trina dimensio, cum præcisione omnis substantialis perfectionis ulterioris. Alio modo, ut significat illammet naturam absque præcisione ulterioris perfectionis substantialis. Causam hujus et similium distinctionum assignat in littera, ex eo quod res habens aliquam perfectionem substantialem, non excludit a se aliquam aliam ulteriorem substantialem perfectionem, sicut homo ex eo quod habet perfectionem sensitivam, non excludit a se perfectionem intellectivam : et similiter corpus ex eo quod habet perfectionem corpoream, non excludit a se perfectionem vitalem, et sic de aliis : cum enim prior perfectio substantialis non excludat secundam et tertiam, et manifestum sit etiam, quod non includit eas in actu : potest prior perfectio concipi et significari, et cum præcisione seu exclusione aliarum, et cum inclusione confusa earum. Ex eo namque, quod formaliter non includit alias, potest præcise concipi et significari. Ex eo vero, quod conjunctionem cum aliis non excludit, potest cum aliarum confusa et potentiali inclusione concipi et significari : unde natura significata per hoc nomen, corpus, quia non formaliter includit perfectionem vitalem, nec sensitivam, nec intellectivam potest cum præcisione omnium horum concipi et significari : et quia non excludit adunationem essentialem sui cum illis : ideo potest absque eorum præcisione concipi et significari, ut confuse et determinate includens omnia illa : colligitur autem ex textu triplex differentia inter hæc : differunt enim primo in hoc, quia corpus primo modo dicit corporeitatem solam, ex qua nata est fluere trina dimensio, et nulla ulterior perfectio : corpus vero secundo modo dicit formam quamcunque, a qua fit corporeitas, ex qua nata est fluere trina dimensio cum quacunque alia perfectione. Secundo differunt, quia corpus primo modo est pars speciei, eo quod significatum formale est præter et extra significatum ejus, sicut anima rationalis est extra corporeitatem : sunt enim in homine duo, perfectio scilicet corporalis, quam præcise acceptam patet non includere aliquo modo intellectualitatem, et perfectio intellectualis, quæ est altera pars : corpus vero secundo modo est totum respectu speciei, eo quia perfectio seu forma formaliter importata per speciem includitur in significato corporis sic accepti : significat enim quamcunque formam, a qua fit perfectio corporea : et sic anima intellectiva includitur in ly quacunque. Tertio differunt, quia corpus primo modo non est in recta linea prædicamentali, sicut nec quæcunque pars : corpus vero secundo modo est directe in prædicamento substantiæ, sicut et quodlibet aliud genus.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim ani-

mal nominaret tantum rem talem, quæ habet quamdam perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcunque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis : et animal non esset genus, sed est genus secundum quod significat rem quamdam, ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcunque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Declarat hoc quoque in hoc genere, quod est animal : potest enim animal accipi ut significat formam, ex qua præcise oriantur sensus et motus, quibus animal a non animali discernitur : ut dicitur I de Anima, text. comm. XIX. Potest etiam accipi animal, ut dicit formam quamcunque, ex qua oriantur sensus et motus non præcise : et sic est genus : primo autem modo est pars speciei, unde homo est compositus ex animali et intellectivo principio tanquam ex suis partibus essentialibus, accipiendo animal primo modo, sic enim extra significatum ejus est intellectiva natura : animal vero secundo modo est totum respectu hominis implicite includens specificas perfectiones : cum enim sic dico, animal, dico habens naturam sensitivam indeterminate, relinquendo per quam formam habeat sensitivam naturam, et sic implicite includuntur omnes formæ specificæ : habetur enim natura sensitiva non nisi per formam hominis, leonis vel bovis, etc. Ex his patet differentia inter essentiam genericam et specificam, ut subsunt nominibus generico et specifico primæ intentionis : quia scilicet differunt sicut includens implicite et includens explicite illamet.

Si igitur genus significat indeterminate id totum, quod est in specie, non enim significat tantum materiam, similiter etiam differentia significat id totum, quod est in specie, et non tantum formam : et etiam diffinitio significat totum, et etiam species, sed diversimode. Quia genus significat totum, ut quædam denominatio determinans id, quod est materiale in re sine determinatione propriæ formæ : unde genus sumitur a materia : unde patet ex hoc, quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones, quæ quidem perfectio est, ut materialis se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est, sicut quædam determinatio a forma determinata sumpta præter hoc, quod de intellectu primo sit materia determinata : ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud, quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus, vel aliquid aliud : unde dicit Avicen. quod genus non est in differentia, sicut pars essentiæ ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem, sive essentiam, sicut etiam subjectum est de intellectu passionum : et ideo genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristot. in III de Anima, et IV Topicorum, nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed diffinitio sive species comprehendit utrumque,

scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiæ.

In hac tertia parte capituli comparat genus, speciem, differentiam et diffinitionem inter se quoad convenientiam et differentiam. Convenire ait hæc omnia in hoc quod quodlibet eorum significat totum quod est in specie. Quod ex prædictis immediate sequitur : si enim genus significat totum, quia vere et proprie prædicatur de specie, et confundit in se omnia ad quæ se extendit : pari ratione differentia cum vere et proprie prædicetur de specie, et confundit in se omnia ad quæ se extendit ut prædicabile, totum significabit. Differentiam autem duplicem ponit inter ea. Differunt primo quoad formalia significata eorum, quia formale significatum generis est perfectio materialis : formale autem significatum differentiæ est perfectio formalis : formale vero significatum speciei est aggregatum ex utraque perfectione, non distinguendo eas : formale autem significatum diffinitionis est similiter aggregatum ex utraque perfectione, sed dividendo in singulas : verbi gratia, formale significatum animalis est natura sensitiva quæ se habet ut materialis ad perfectionem intellectualem, quæ formaliter importatur per rationale, et consequenter perfectio intellectualis se habet ut formalis. Similiter formale significatum hominis et animalis rationalis est aggregatum ex natura sensitiva et intellectiva : sed animal rationale separatim explicat utrumque ; homo vero non.

Pro intellectu horum nota, quod significatum formale nominis ad præsens est perfectio seu forma determinate, et primo explicata per illud nomen. Materiale vero est illud quod sub nominis significatione cadit non primo : unde considerato omni eo quod tam formaliter quam materialiter importatur per genus, speciem, differentiam et diffinitionem, dicit, quod idem significant, et quod conveniunt : consideratis autem formalibus eorum significatis, dicimus, quod differunt et quod non significant idem. Sed ne vageris, quærendo differentiam inter significatum formale speciei et diffinitionis, quoniam nulla est, sed in modo tantum exprimendi idem formale significatum differunt : species enim indistincte actu tamen explicat totum : diffinitio vero dividit in singula, ut dicit I Phys., text. comm. v. Genericum ergo nomen, puta animal formaliter et determinate explicat materialem hominis perfectionem, scilicet sensitivam ; et ideo genus sumitur a materia, VIII Metaph., text. comm. IX. Differentiæ vero nomen puta rationale, formaliter et determinate explicat formalem rei perfectionem : ideo dicitur ibidem sumi a forma. Et sicut in formali significato generis non cadit perfectio per differentiam importata, quia indeterminate in illo includitur : ita in formali conceptu differentiæ non cadit genus eadem ratione : quia scilicet perfectio generica indeterminate cadit in nomine differentiæ. Sicut enim ex eo quod animal significat habens naturam sensitivam, duo significat, naturam sensitivam formaliter, et primo, et quod habet illam indeterminate : non enim explicat an id sit homo vel bos : sic rationale, ex eo quod significat habens rationalitatem, duo significat, scilicet rationalitatem formaliter et primo, et habens illam secundario et indeterminate : non enim determinat quid sit id habens an homo, vel animal, et ideo dicit Avic. quod genus non est in differentia, sicut pars essentiæ ejus, idest sicut pars sui formalis significati, sed est extra formale significatum ejus, sicut subjectum est extra formale significatum suæ passionis. Album

enim puram qualitatem significat, ut dicitur in prædicamentis. Et licet genus non sit de intellectu differentiæ tali modo, scilicet ut formaliter significatum per illam : est tamen de intellectu ejus alio modo, ut subjectum scilicet de intellectu passionis. Dupliciter enim, ut supra dictum est, aliquid cadit in ratione alicujus. Uno modo ut pars quidditatis. Alio modo ut subjectum ejus, quomodo subjectum intrat diffinitionem passionis : ut habes VII Metaph., text. comm. XIX. Et ideo dicit Aristot. III Metaph., text. comm. X, et IV Topic., cap. III, quod genus per se non prædicatur de differentia, nisi forte subjectum prædicatur de passione. Ratio primi dicti est, quia genus in nullo modo dicendi per se prædicatur de differentia : non quidem in quarto, quia differentia non explicat causam generis ; nec in secundo, quia differentia non ponitur in generis diffinitione, nec etiam in primo proprie, quia prædicata primi modi in recto, quæ proprie prædicantur, sunt ea quæ intrinsece in ratione cadunt, et non ea quæ per additamentum in ea sunt. Homo enim non prædicatur proprie de risibili in primo modo, quod patet ex eo quod ista, Risibile est homo, est per accidens, ut dicitur I Post., cap. XVIII. Ratio secundi est, quia si genus est de intellectu differentiæ, sicut subjectum est de intellectu passionis : consequens est quod genus prædicetur de differentia, sicut subjectum de passione. Quod dicit, Forte, non dubitantis est, sed non determinantis ; consuevit enim apud ipsum res non decisa sub dubia verborum forma poni.

Adverte quod licet in intellectu differentiæ cadat genus determinate : nomen tamen differentiæ genus illud non explicat determinate ; rationale enim non explicat animal cum rationalitate, sed habens rationalitatem, sicut et in diffinitione risibilis cadit homo : et tamen hoc nomen risibile non explicat hominem determinate, significat enim habens risibilitatem.

Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis ; quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum : nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum ; unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex corpore et anima. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam tertia res constituta, quæ neutra illarum est : homo enim nec est anima neque corpus : sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formæ specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentiæ rationalis consistit in determinatione formæ specialis, ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis : et ideo sicut res constituta ex aliquibus, non recipit prædicationem earum rerum, ex quibus constituitur : ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur : non enim dicimus, quod diffinitio sit genus vel differentia.

Corollarie concludit secundam differentiam inter genus et speciem et differentiam : quia scilicet genus proportionaliter se habet ad materiam, quæ est pars compositi, et non significat ipsam ; differentia proportionaliter se habet ad formam, et non significat ipsam ; species proportionaliter se habet ad compositum ex materia et forma, et ut sic non significat compositum ex materia et forma, sed aliquid complectens genus et differentiam. In assignatione hujus differentiæ secundum quodlibet membrum ponuntur duæ particulæ, puta in primo membro prima particula est, quod genus proportionaliter se habet ad materiam, secunda vero est, quod genus non significat materiam : similiter in secundo et tertio membris. Prima particula omnium sequitur ex supradictis. Si enim perfectio generica, quæ formaliter importatur per genus, est materialis respectu perfectionis differentialis, quæ formaliter importatur per differentiam, oportet quod sicut se habet materia respectu formæ in composito naturali, puta Sorte : ita genus respectu differentiæ in composito rationali, scilicet specie : ut sicut materia est potentialis, et perficitur ac specificatur per formam, sic generica perfectio est potentialis perfectibilis et specificabilis per differentiam. Secunda vero particula, licet sequatur etiam ex supradictis quia ex eo quod genus differentia et species significant totum, sequitur immediate quod genus non significet materiam quia materia non est totum et quod differentia non significet formam, quia forma non est totum, et quod species ut sic non dicat compositum ex materia et forma, eo quod partes ejus ut sic non sunt materia et forma, sed genus et differentia. Attamen S. Thomas probat eam tali ratione : materia et forma sunt partes sui totius, sicut duæ res tertiæ rei : genus et differentia non sunt partes sui totius, scilicet speciei, ut duæ res tertiæ rei ; ergo genus et differentia non sunt materia et forma speciei. Major patet ex se ; homo enim est alia res a materia sua, et alia a sua forma. Nec est curæ modo utrum sit res distincta realiter vel secundum rationem ab illis duabus conjunctis : sufficit enim nobis, quod sit tertia res realiter distincta a qualibet parte. Minor vero declaratur hoc modo : si genus et differentia componerent speciem, ut duæ res tertiam, tunc homo esset compositus ex animali et rationali : hoc est falsum ; ergo a destructione consequentis genus et differentia non componunt speciem, ut duæ res tertiam : quod erat probandum. Consequentia patet ex se : falsitas vero consequentis probatur ex eo quod nulla pars prædicatur de suo toto, ut supra dictum est. Habetur IV Topicorum, cap. XI. Animal autem prædicatur de homine : similiter rationale ; dicimus enim quod homo est animal, et quod est rationalis.

Advertendum est quod S. Thomas in textu explanando majorem, exemplariter dicit, quod homo dicitur esse ex anima et corpore, sicut ex duabus rebus tertia res. Circa quæ verba dubitatur quomodo hoc sit verum, ejus doctrinam sustinendo ponentis unicam formam substantialem in composito : quæcunque enim sunt idem realiter, non constituunt aliquod, ut duæ res tertiam : perfectio autem corporea et anima sunt idem realiter, si unica forma ponitur, quomodo ergo constituent hominem, ut duæ res tertiam ?

Hanc dubitationem propter ejus magnam difficultatem diversimode solvunt. Quidam dicunt, corpus et anima non sunt secundum rem partes hominis, sed secundum rationem tantum : licet enim anima sit vere pars, corpus autem secundum rem est totum ; dicit enim compositum

ex materia et forma, quæ est anima : ideo non est compositus ex anima et corpore tamquam ex duabus partibus secundum rem, sed secundum rationem, sed bene est compositus ex eis tamquam ex duabus rebus : eo modo, quo totum et pars sunt duæ res, ut tertia res secundum rationem distinctam ab altera, scilicet corpore; et secundum rem ab altera, scilicet anima.

Alii dicunt, et in idem redit, quod homo est compositus ex anima et corpore, sicut ex causa formali, et eo cujus est causa formalis. Diversæ enim res sunt secundum Avicen. causa formalis, et id cujus est causa formalis : sicut lucidum est compositum ex luce et lucido : unde et isti dicunt, quod est compositus homo ex duabus rebus, scilicet ex toto et ex parte, sed non ex duabus partibus secundum rem.

Alii dicunt, quod locutio ista est intelligenda per synecdochen, Homo est compositus ex anima et corpore ratione suæ partis, scilicet materiæ. Mihi autem pro nunc videtur dicendum, quod homo est compositus ex anima et corpore, non solum tamquam ex duabus rebus tertia res : sed tamquam ex duabus partibus secundum rem totum, accipiendo corpus, non ut est genus, sed ut significat partem, et accipiendo animam præcise, ut diffinitur II de Anima. Significat autem corpus sic acceptum compositum ex materia et perfectione corporea præcise. Anima vero perfectionem vitalem præcise. Probatur intentum sic : corpus differt realiter ab anima, et non ut totum a parte, ergo ut pars a parte. Probatur media : quia totum confuse saltem includit partem, corpus autem sic acceptum excludit animam : unde in diffinitione animæ ponitur corpus, ut subjectum deferens animam, ut ibi dicit S. Thomas. Prima propositio est ex se evidens, et ab omnibus concessa. Consequentia autem ex sufficienti divisione robur trahit : oportet enim vel ut totum a parte, vel ut pars a parte, corpus realiter differre ab anima, si realiter differunt : homo igitur est compositus ex corpore et anima tamquam ex partibus realiter distinctis : quod erat intentum. Et adverte quod corpus, pars cum importat corporeitatem præcise extra ipsum, est identitas perfectionis corporeæ ad animam seu perfectionem vitalem : accidit enim, accidente extraneo corpori præcise, quod ejus perfectio sit idem cum anima : per se enim præscindit animam, et ideo per se loquendo subtiliter dictum est hominem componi realiter ex anima et corpore. Unde secundum hoc ad objectionem deductam, dic quod licet perfectio corporea seu forma corporeitatis sit eadem realiter animæ : corpus tamen aliud est realiter ab anima, et ipsa perfectio corporea, per se loquendo, non est eadem realiter ipsi animæ, immo ipsam excludit præcise accepta : et ideo corpus et anima cum præcisione, per se loquendo, realiter partes ipsius hominis conceditur esse. Huic responsioni favent verba text. ubi assignatur pro causa dicti præcisio animæ a significato corporis. Quod diximus de corpore et anima respectu animalis, dicere poteris de animali et anima intellectiva respectu hominis, de corpore et forma lapidis respectu lapidis, et sic de aliis, semper accipiendo terminos præcise pro partibus, licet non consuetum sit dici inanimata componi ex corpore et forma specifica, sicut animata ex anima et corpore, propter latentem differentiam inter corporeitatem et formam inanimatorum : et etiam quia forma animatorum elevat compositum ad hoc, quod moveat seipsum, oportuit in ipso distinguere partem moventem, et partem motam, animam scilicet et corpus : quod non invenitur in formis inanimatorum.

Adverte secundo, quod S. Thomas ad clarificandam minorem dicit, quod homo non est ex animali et rationali, sicut ex duabus rebus tertia res, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Ubi sciendum, quod genus, species et differentia possunt accipi tripliciter. Primo modo pro re significata per nomen genericum, specificum, et differentiale primæ intentionis. Secundo modo pro conceptu formali talium nominum. Tertio modo pro re significata per eorum nomina secundæ intentionis : verbi gratia, animal, homo, et rationale possunt accipi primo pro re significata per hæc nomina ; secundo pro conceptibus eorum formalibus ; tertio pro relationibus generis, speciei et differentiæ. Primo modo nec species nec diffinitio est composita ex genere et differentia, eo quod res significata per speciem et diffinitionem est eadem realiter cum re significata per genus et differentiam : idem enim non componitur ex seipso. Tertio modo similiter nec species nec diffinitio est composita ex genere et differentia, eo quod relatio speciei relativæ apponitur relationi generis, ut dicitur a Porphyrio. Nullum autem correlativum componitur ex suo correlativo, et universaliter non apparet quomodo relatio possit componi ex aliis relationibus : unde sicut relatio, quam significat hoc nomen propositio, non est composita ex relatione prædicati ad subjectum, sed est relatio attributa ab intellectu ipsi complexo ex prædicato et subjecto : ita relatio diffinitionis est relatio attributa tali formato conceptui in prima operatione intellectus explicanti distincte genus et differentiam.

Secundo vero modo tam species, quam diffinitio est composita ex genere et differentia : conceptus enim formalis speciei integratur ex conceptu formali generis et conceptu formali differentiæ tamquam ex duabus partibus : verbi gratia, conceptus formalis hominis est aggregatum quid ex conceptu formali animalis, et conceptu formali rationalis. Quod ex supradictis sic deducitur : ex eo enim quod ostendimus, genus et differentiam et speciem differre in significato formali, liquet quod conceptus formalis animalis est conceptus perfectionis sensitivæ, et conceptus formalis rationalis est conceptus perfectionis intellectivæ, et conceptus formalis hominis est conceptus utramque perfectionem complectens ex illis tamquam conceptus tertius illorum adunatione formatus : et sic homo est ex animali et rationali tamquam intellectus tertius ex duobus intellectibus : id est tamquam conceptus tertius ex duobus conceptibus et non tamquam res ex duabus rebus ; et quia nulla pars ut pars prædicatur in recto de suo toto : ideo intellectus sive conceptus formalis animalis non prædicatur in recto de intellectu, id est conceptu formali hominis. Ista enim est falsa, Conceptus formalis hominis est conceptus formalis animalis : quia conceptus formalis hominis aggregat totum ex intellectiva et sensitiva perfectionis conjunctum : conceptus vero formalis animalis non nisi partem, scilicet perfectionem sensitivam dicit : licet, ut supra dictum est, secundum conceptum seu significatum materiale et formale simul totum dicat ; homo ergo secundum suum formalem intellectum seu conceptum acceptus non est animal, neque rationale, sed ex animali et rationali. Et sicut dictum est de homine, qui est species, ita dicito de animali quod est diffinitio : animal enim rationale secundum suum formalem conceptum, non est animal neque rationale, sed ex animali et rationali : differt namque formalis conceptus animalis rationalis a conceptu formali animalis, et a conceptu rationalis sicut totum a partibus.

Hoc autem quod dictum est, conceptum formalem, scilicet speciei et diffinitionis componi ex conceptibus formalibus generis et differentiæ, potest dupliciter intelligi : uno modo de conceptu mentali; alio modo de conceptu objectali formaliter sumpto. Si primo modo, adhuc dupliciter intelligi potest. Uno modo de conceptu mentali secundum esse subjectivum, seu secundum id quod est. Alio modo de illo secundum esse repræsentativum : conceptus mentalis speciei, secundum id quod est, non est compositus ex conceptibus mentalibus generis et differentiæ, secundum id quod sunt, eo quod omnes sunt qualitates simplices, nec possunt distingui in plures partes componentes. Non enim est imaginandum, cum intellectus format conceptum diffinitionis hominis, scilicet animal rationale, quod formet plures conceptus, sed unum tantum, qui est quædam simplex qualitas, distincte singulas repræsentantem, sicut et in re extra, res diffinita est habens rem generis et differentiæ absque compositione reali : unde hoc primo modo dictum nostrum non est verum. Conceptus vero mentalis speciei secundum esse repræsentativum formaliter acceptus est compositus ex conceptibus mentalibus generis et differentiæ secundum esse repræsentativum formaliter acceptis, sicut idolum repræsentans totum ex idolis partium : homo enim in mente repræsentat aggregatum ex perfectione sensitiva et intellectiva : animal vero in mente formaliter non repræsentat nisi perfectionem sensitivam, rationale autem non nisi intellectivam : unde hoc modo verificatur dictum nostrum. Conceptus autem objectalis speciei formaliter sumptus, cum nihil aliud sit, quam significatum formale, conceptus mentalis ejusdem est compositus secundum rationem ex conceptibus objectalibus generis et differentiæ formaliter acceptis : sicut significatum formale speciei est compositum secundum rationem ex significatis formalibus generis et differentiæ, ut supra ostensum est : unde homo acceptus ut est objectus conceptui mentali, suo scilicet specifico, non est animal neque rationale, sed ex animali et rationali, accipiendo etiam animal et rationale secundum quod objecta sunt suis mentalibus conceptibus : ut ostendit falsitas hujus propositionis, Objectum formale specificum est objectum formale genericum, sive differentiale : dicit enim homo ut sic aggregatum ex perfectione sensitiva et intellectiva, animal vero ut sic non nisi unam partem aggregati, scilicet sensitivam naturam : rationale, ut sic non nisi alteram partem, scilicet intellectivam perfectionem; manifestum est autem quod aggregatum non est aliquod aggregatorum : et hoc modo dictum nostrum veritatem continet, et est maxime ad propositum. Et sic animal quoad rem importatâm, nec est pars, nec totum respectu hominis et animalis rationalis, quoad significatum vero materiale et formale simul est totum : quoad significatum formale autem est pars tam objectaliter, quam repræsentative sumptum. Unde cum dico, Homo est animal rationale, si res ipsa solum attendatur, nec partis, nec totius ratio salvabitur : si vero res ipsa sic significata, scilicet implicite includens inferiora inspiciatur, totius rationem habet : si autem res ipsa sic significata attendatur secundum id, quod explicite includit ut sic, partis rationem sortitur, propter quod animal ponitur in diffinitione hominis, ut res : res enim de re prædicatur ut totum, quia prædicatur in recto, et ut pars, quia additur differentia, quæ aliud explicat, etc.

Quod supra diximus de specie, dicito de diffinitione, servato semper eo quod dicitur I Phys., text. comm. v, scilicet quod diffinitio dividit in

singula, non autem species. Nec fallaris, nostra dicta in hac materia legens, et supra : quoniam supra per conceptum formalem conceptum mentalem distinctum contra objectalem accepimus : in hac materia vero per intellectum seu conceptum formalem tam mentalem conceptum, quam objectalem formaliter sumptum intelligi volumus.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit : non autem ita quod id quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quæ est una numero : sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa, quæ indeterminate significabatur per genus : et ideo dicit Commentator in II Metaph., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ : unde patet, quod per additionem differentiæ remota illa indeterminatione, quæ erat causa unitatis generis, remanent species diversæ per essentiam.

In quarta parte capituli hujus intendit excludere talem objectionem. Quæcunque habent unum genus, habent unam essentiam : diversæ species habent unum genus ; ergo diversæ species habent unam essentiam. Quod est falsum, quia species differunt essentialiter. Major probatur ex eo quod genus secundum prædicta dicit totam essentiam specierum. Et licet ista objectio faciliter solvi posset, dicendo quod species habent eamdem essentiam generice, non tamen specifice : quia tamen argumentum altiorem difficultatem petit, ex altiori principio respondere oportuit. Inducta est enim hæc objectio ad concludendum diversas species habere eamdem essentiam simpliciter, et non generice : ut patet ex medio assumpto sic arguendo, Ea, quorum tota essentia est una, habent eamdem essentiam simpliciter : diversarum specierum ejusdem generis tota essentia est una ; ergo diversæ species ejusdem generis habent eamdem essentiam simpliciter. Minor patet ex eo quod genus dicit totam essentiam specierum, et est unum in eis.

Ad hujus objectionis exclusionem declarat quomodo genus est unum, et innuit talem distinctionem. Aliquid significat unum dupliciter : uno modo per positionem unius determinatæ rei significatæ ; alio modo per indifferentiam seu indeterminationem plurium rerum importatarum. Primo modo genus non significat unum, sed secundo modo. Illud enim primo modo significat unum, cujus significatum secundum se acceptum est una aliqua natura et determinata, sicut homo significat humanitatem, quæ est certa et determinata natura, scilicet humana. Illud autem, quod significat unum secundo modo habet significatum, non aliquam determinatam naturam, sed plures naturas indeterminate : sicut animal significans perfectionem seu naturam sensitivam non significat aliquam certam et determinatam naturam sive formam : nulla enim est in universo forma, quæ sit anima sensitiva, sed quælibet est vel bovina, vel

leonina, vel humana, etc. Unde dicitur VII Phys., text. comm. XXXI, quod juxta genus latent multa, et X Metaph., text. comm. XXIV, quod natura generis diversa est in speciebus, et I de Anima, text. comm., quod ratio animalis secundum unumquodque animal est altera. Est igitur genus unum secundo modo, unde ad formam rationis dicitur secundum præmissam distinctionem, quod quorum est tota essentia una primo modo, eorum est essentia eadem simpliciter, non autem quorum tota essentia est una secundo modo, sicut est in proposito; specierum enim totam essentiam non adunat genus nisi unitate indeterminationis.

Advertendum autem est, in littera appositam fuisse differentiam inter unitatem generis et unitatem materiæ primæ ad majorem prædictorum evidentiam : quam etiam differentiam ponit Comment. XII Metaph., comm. XIV. Ubi nota quod de materia contingit loqui dupliciter. Uno modo, ut est quoddam totum universale respiciens hanc materiam vel illam, ut partes subjectivas : et sic de ipsa modo non est sermo : idem enim est judicium de ejus unitate et de unitate cujusque universalis. Alio modo contingit loqui de ea solitarie sumpta secundum se, non prout est universalis aut particularis, neque prout est in hac specie vel illa : et sic de ea loquitur Comment. ibi, et S. Thomas hic. Differunt ergo unitas materiæ sic accepta et unitas generis in hoc quod unitas materiæ est unitas numeralis fundata supra determinatam rem, unitas vero generica est unitas non numeralis, sed indeterminationis, fundata supra diversas naturas indeterminate. Cum autem audis unitatem materiæ primæ esse unitatem numeralem, intellige negative non positive. Dicitur enim aliquod unum numero dupliciter : positive scilicet et negative. Illud est unum numero positive, quod est unum per positionem proprietatis seu differentiæ numeralis : sicut sortes; et hoc modo materia prima secundum se non est una numero, quia nullam proprietatem individualem includit. Illud est unum numero negative, quod universale cum non sit, est non plura numero : hoc autem est illud, quod nullum distinctivum includit in se, unde pluralitatem et numerum habere queat : et hoc modo materia prima secundum se est una numero, et talis unitas numeralis fundatur supra determinatam entitatem, illam, scilicet, quæ est materia, quæ nullum distinctivum includit cum ab omni denudata sit actu, cujus est distinguere : et ideo dicit Com. quod materia est una per remotionem omnium formarum : quia unitatem suam negative habet, ex hoc quod non habet distinctivas formas. Genus autem non esse unum numero neque positive, neque negative proprie loquendo, ex eo patet qua unitas numeralis, tam positive quam negative, fundatur supra certam et determinatam rem, quod in genere non invenitur; dicit enim genus plures naturas et res, ex quibus numerari potest. Sed et quod genus sit unum unitate indeterminationis, ex eo patet quod naturæ plures per genus importatæ non adunantur in ejus significatione, nisi propter hoc quod indeterminate significat eas : animal enim ideo adunat in se equum, bovem, leonem, etc., quia non determinate explicat quis eorum sit habens perfectionem sensitivam, et ideo dicit Comm. ibi, quod genus est unum per communitatem formæ significatæ, id est ex eo quod communiter et non determinate formas significat. Unde et patet quomodo proposito S. Thomæ deservit inducta auctoritas. Si enim materia et genus in hoc differunt quod materiæ unitas est per negationem formarum supra entitate determinata fundata, et genus non est unum nisi propter hoc quod significat communiter plura, consequens est quod

genus non sit unum nisi ex indeterminatione : quod erat propositum.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id, quod est genus, prout prædicatur de specie implicite in sua significatione, quamvis indistincte : totum id quod determinate est in specie, ita id quod est species secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum, quod essentialiter est in individuo licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis : unde homo de Sorte prædicatur. Si autem significatur natura speciei cum præcisione materiæ signatæ, quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis, et hoc modo significat nomen humanitatis : humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præciditur materia determinata vel signata. Et quia pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte prædicatur, unde dicit Avic. quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo, quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam : ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum præcisione formæ determinatæ perficientis speciem significet partem materialem totius ; sicut corpus est pars materialis hominis : nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum præcisione materiæ designatæ, significat partem formalem, et ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiæ et formæ, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma, quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam ; cum præcisione tamen eorum, per quæ materia est nata designari. Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine, homo, et hoc nomine, humanitas, sed diversimode, ut dictum est : quia nomen homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non prætendit designationem materiæ, sed implicite continet eam, et indistincte, sicut dictum est, quod genus continet differentiam et ideo prædicatur hoc nomen, homo, de individuis : sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id

quod est hominis inquantum homo, et præscindit omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis non prædicaretur. Et propter hoc quandoque hoc nomen essentia invenitur prædicatum de re : dicitur enim Sortis essentia quædam ; et quandoque negatur,.sicut dicimus quod essentia Sortis non est Sortes.

In hac quinta et ultima parte hujus capituli comparat essentiam specificam ad individuum secundum totalitatem, partialitatem, prædicabilitatem et formalitatem.

Ad quorum evidentiam advertendum est, quod, sicut supra de essentia generica dictum est, quod potest significari per modum totius et per modum partis; ita nunc dicitur, quod essentia specifica potest accipi ut significata nomine primæ intentionis per modum totius, et per modum partis. Per modum quidem totius sicut essentia humana significatur per ly homo ; per modum vero partis, sicut illamet significatur per ly humanitas. Differt autem ipsa a se altero modo significata in hoc quod significata per modum totius implicite includit individua : significata vero per modum partis excludit illa a sui significatione. Quod sic declaratur exemplariter : homo cum significet habens naturam humanam, implicite includit sub ly habens omnia individua humana : habens enim naturam humanam est quodcunque individuum humanum ; humanitas autem cum significet quo homo est homo, omne aliud ab humanitate excludit a ly quo ; nullum enim aliud ab humanitate est, quo homo est homo : et ideo cum principia individuantia sint aliud ab humanitate, ut supra dictum est, sequitur quod humanitas excludit principia individuantia a sui significatione, et consequenter individua quæ sine individuatione intelligibilia non sunt, sicut nec species absque differentia intelligi potest ; et cum pars ut pars non prædicetur de suo toto, omne autem prædicatum in recto habet rationem totius, ideo essentia primo modo, id est per modum totius significata, de individuis in recto prædicatur : significata vero per modum partis, nequaquam ; et propter hoc illa est vera, Sortes est homo, illa autem falsa, proprie loquendo, Sortes est humanitas (ut Avic. testatur) ; et sic jam patet proportio essentiæ specificæ ad individuum secundum tria, scilicet totalitatem, partialitatem, et prædicabilitatem.

Quoad formalitatem vero declaratur apposita differentia inter essentiam genericam per modum partis significatam respectu speciei, et essentiam specificam per modum partis significatam respectu individui, Differunt enim in hoc quod illa est pars materialis speciei, ista vero est pars formalis individui. Et ratio est quia illa, scilicet essentia generica, comparatur ad alteram partem speciei, ut materia ad formam et perfectibile ad suam perfectionem, cum designatio seu determinatio generis ad speciem fiat per differentiam, quæ sumitur a specifica forma, quæ perficit et complet perfectionem genericam : ista vero, scilicet specifica essentia, comparatur ad alteram partem individui, ut forma ad materiam et perfectio ad perfectibile, cum designatio seu determinatio speciei ad individua fiat per materiam signatam, quam imperfectiorem esse specifica forma, qua essentia specifica sumitur, constat : ideo animalitas est pars materialis hominis, humanitas vero est pars formalis Sortis : et dicitur quod est forma totius non quasi superaddita, etc.

Ad evidentiam horum verborum est notandum, quod forma totius et

forma partis, ut in secundo capite visum fuit, differunt realiter, non sicut una forma differt ab alia forma, puta albedo a dulcedine, sed sicut totum et pars ; et ideo dicitur hic, quod forma totius non est quasi superaddita partibus, idest, non est forma addita materiæ et formæ, sicut forma domus est forma addita lignis, lapidibus, cæmento, et cæteris partibus ; sed magis est forma quæ est totum, idest ipsum compositum resultans ex partibus. Quod cum per modum partis formalis significatur, forma totius appellatur, eo quod totius est complete certificativum et distinctivum et determinativum : hæ enim sunt conditiones formæ. Et residuum sermonis epilogus per se patens est.

CAPUT IV

Quanam ratione essentiæ conveniat esse genus, speciem, vel differentiam, ostendit.

Viso quid significetur nomine essentiæ in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei, et differentiæ. Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiæ, prædicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis : et ideo dicit Avic. quod rationalitas non est differentia, sed differentiæ principium, et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus.

In hoc quarto capite intendens determinare quomodo essentia substantiarum compositarum se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem, differentiam, quatuor facit : primo sex conclusionibus determinat intentum ; secundo excludit quemdam Averrois errorem ; tertio excludit quamdam aliam objectionem ; quarto respondet cuidam tacitæ objectioni.

Pro intellectu primæ partis notandæ sunt duæ distinctiones. Prima est ista : Natura seu essentia substantiæ compositæ potest tripliciter accipi : primo, ut significata per modum partis ; secundo, ut per se existens separata a singularibus ; tertio, ut significata per modum totius. Secunda distinctio, quæ est subdivisio tertii membri, est ista : Natura substantiæ compositæ significata per modum totius potest accipi tripliciter : primo, secundum se ; secundo, secundum esse quod habet in singularibus ; tertio, secundum esse quod habet in intellectu.

His prælibatis, scias quod secundum singula membra harum divisionum ponit singulas conclusiones : secundum prima quidem duo membra utriusque divisionis ponit quatuor negativas ; secundum vero ultima utriusque ponit duas affirmativas, ita quod secundum quamlibet divisionem primo ponit duas negativas, deinde tertiam affirmativam : et sic fiunt sex conclusiones.

Prima ergo conclusio negativa est : Essentia substantiæ compositæ significata per modum partis, sicut animalitas, humanitas, rationalitas, non est genus neque species neque differentia. Quam probat sic : tam genus, quam species, quam differentia prædicatur in recto de hoc parti-

culari supposito, puta sorte : essentia substantiæ compositæ significata per modum partis non prædicatur in recto de hoc particulari supposito ; ergo essentia taliter significata non est genus, nec species, nec differentia. Omnes propositiones patent ex præcedenti capite, et ideo dicit Avic. quod rationalitas, quæ significat per modum partis, non est differentia, sed principium differentiæ, et similiter animalitas non est genus, sed generis principium, et humanitas non est species, sed speciei principium, sicut albedo est principium albi, et pars est principium ejus cujus est pars.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis, speciei, differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod est quædam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant ; quia sic genus et species non prædicarentur de hoc individuo : non enim potest dici quod Sortes sit hoc quod ab eo separatum est. Nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.

Hic ponitur secunda conclusio negativa : Essentia substantiæ compositæ per se non in singularibus existens non est species sive genus. Et probat eam duplici ratione. Primo sic : genus seu species prædicatur de hoc particulari : essentia per se subsistens non in singularibus non prædicatur de hoc particulari ; ergo essentia per se subsistens non in singularibus non est genus seu species. Major patet ; minor probatur sic : subjectum est id quod in recto de eo prædicatur : Sortes non est homo separatus ; ergo Sortes non est subjectum respectu hominis separati ; ergo homo separatus non prædicatur de Sorte : quod erat assumptum in minore. Secundo sic : genus seu species est id quo individua cognoscuntur : essentia per se subsistens non in singularibus non est id quo individua cognoscuntur ; ergo essentia per se subsistens non est genus neque species. Major patet ex eo quod unumquodque per suum genus, speciem, differentiam cognoscitur ; minor vero ex eo quod unumquodque cognoscitur quidditative per id quod est in eo, et non per id quod non est in eo.

Et ideo relinquitur, quod ratio generis, vel speciei, vel differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod significat per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

Hic ponitur tertia conclusio affirmativa : Essentia substantiæ compositæ significata per modum totius est species, genus vel differentia, etc. Probatur sic : genus, species seu differentia substantialiter continet et implicite totum quod est in individuis : essentia substantiæ compositæ non nisi significata per modum totius continet implicite totum esse individuorum ; ergo essentia substantiæ compositæ significata per modum totius est genus vel species vel differentia. Propositiones omnes ex præcedenti capite patent, ubi diximus genus, speciem, differentiam convenire in hoc quod significant totum quod est in inferioribus, et sua abstracta excludere ea quæ sunt in inferioribus : est igitur animal genus, homo species, rationale differentia.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum naturam et rationem propriam : et hæc est absoluta consideratio ipsius : et hoc modo nihil est ve-

rum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod hujusmodi. Unde quicquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio : verbi gratia, homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal, et alia quæ in ejus diffinitione cadunt; album vero vel nigrum vel quodcunque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo, si quæratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est : quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una : cum tamen una sit secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum quod habet se in hoc vel in illo, et sic de ipsa prædicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est : sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Hæc autem natura habet duplex esse : unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam : et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium ; et tamen ipsi naturæ secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet; falsum enim est dicere, quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari ; si enim esse in hoc singulari conveniret homini, inquantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare; similiter si conveniret homini, inquantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo, inquantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo ; patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum, et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis.

Hic antequam ponatur quarta conclusio, inchoatur secunda divisio supra posita, cujus terminos oportet prædeclarari ad intellectum conclusionum. Natura per modum totius significata, secundum naturam seu rationem propriam, vel secundum se, idem sunt quod natura considerata secundum eas conditiones, sive ea prædicata, quæ conveniunt sibi ex sua diffinitione, seu in primo modo dicendi per se.

Natura vero secundum esse in singularibus idem sonat quod natura considerata secundum eas conditiones, sive secundum ea prædicata, quæ conveniunt sibi ex hoc quod in singulari vel in singularibus esse habet. Natura autem secundum esse in intellectu idem sonat quod natura considerata secundum eas conditiones, sive illa prædicata, quæ conveniunt sibi ex hoc quod habet esse in intellectu. Differunt autem quadrupliciter, ut ex textu colligitur, conditiones convenientes naturæ secundum has diversas acceptiones, eo quod conditiones debitæ naturæ secundum se sumptæ sunt prædicata essentialia : homo enim secundum

se non est nisi animal rationale; conditiones vero debitæ naturæ reliquis duobus modis sunt prædicata denominativa : homo enim non est res illa, quæ convenit ei ex esse in singularibus, sed ab ea denominatur : non enim homo est albedo quæ convenit ei ex hoc quod est in Sorte, sed ab ea denominatur albus. Similiter homo non est res illa quæ convenit ei esse in intellectu, puta relatio universalitatis aut speciei, sed denominatur ab ea universalis et species. Et licet hæc duo ultima membra in hoc conveniant, quod attenduntur penes prædicata denominativa : differunt tamen quia prædicata denominativa, quæ conveniunt naturæ secundum esse in singularibus, aliquid ponunt reale supra ipsam, sicut album addit supra hominem, naturam albedinis quæ est ens reale : prædicata vero denominativa, quæ conveniunt rei secundum esse in intellectu, nihil ponunt reale supra naturam ipsam; sed denominationem negativam aut relativam secundum aliquam relationem rationis. Cum enim dico : homo est species, ly species nihil reale addit supra hominem, sed solam relationem rationis qua respicit suum genus : species enim generis est species.

Secundo differunt istius divisionis positæ membra in hoc quod natura absolute sumpta nec est una numero, nec plures numero : si enim esset una numero, non posset reperiri in pluribus numero : quod patet esse falsum, eo quod natura humana est in Sorte et Platone. Consequentia probatur sic : natura secundum se est una numero : ergo non potest esse distincta numero; ergo non potest reperiri in pluribus numero : quod erat intentum. Prima consequentia harum ex eo est clara, quia impossibile est alicui convenire oppositum ejus quod convenit ei secundum se, sicut impossibile est homini convenire irrationale; distinctio autem numeralis est opposita unitati numerali, et ideo si natura secundum se habet unitatem numeralem, nunquam habere potest distinctionem numeralem. Similiter probatur, quod natura secundum se non sit plures numero : sequeretur enim naturam humanam non esse in Sorte, quia non posset habere unitatem numeralem, ex quo vendicat sibi secundum se distinctionem numeralem. Natura autem secundum esse in singularibus unitatem et distinctionem numeralem sortitur : propterea namque homo est unus numero, quia Sortes est unus numero : et propterea homo est distinctus numero in pluribus : quia Sortes et Plato sunt distincti numero.

Tertio differunt in hoc, quia natura secundum se sumpta nullum esse sibi vendicat, scilicet nec esse in singulari aut singularibus, nec esse in intellectu : nec etiam vendicat sibi non esse in singulari et singularibus, aut non esse in intellectu, quod patet ex eisdem fundamentis. Si enim esse in singulari esset de ratione sua, nunquam extra illud inveniretur, cum nihil inveniatur extra id quod est de ejus ratione; similiter si esse in singularibus esset de ejus ratione, non posset in uno inveniri, quia in uno natura existens non est in pluribus; similiter si esse in intellectu esset de ratione ejus, nunquam posset extra intellectum reperiri : eodem modo si non esse in singularibus aut singulari esset de ejus ratione, nunquam posset habere esse in aliquo singulari; et si non esse in intellectu esset de ejus ratione, nunquam posset habere esse in intellectu ex illo fundamento. Nulli potest convenire oppositum, quod est de ratione sui : unde natura absolute sumpta ab omni esse et non esse abstrahit sine præcisione, idest nec includit nec excludit aliquod hujusmodi esse vel non esse. Natura autem tam secundo, quam tertio modo

accepta, alterum illorum esse includit, et alterum excludit, ut de se patet : homo enim secundum quod est in singularibus, non est in intellectu; et, e contra, secundum quod est in intellectu, non est in singularibus.

Quarto differunt : quia natura per modum totius significata secundum se sumpta est ea quæ prædicatur de individuis, cum dicitur, Sortes est homo. Natura autem sumpta tam prout est in singularibus quam prout in intellectu non prædicatur de individuis. Quod declaratur sic : id prædicatur de individuis quod attribuitur illis in propositione : sed natura absolute accepta et non secundum esse in singularibus neque secundum esse in intellectu attribuitur individuis in propositione; ergo natura absolute sumpta et non secundum esse in singulari vel intellectu prædicatur de individuis. Major est nota ex terminis. Minor declaratur exemplariter; cum dico, Sortes est homo, sensus propositionis est, Sortes est animal rationale : ita quod in ista propositione nihil attribuitur Sorti nisi esse animal rationale, quæ sunt conditiones naturæ humanæ absolute acceptæ, ut patet : non enim cum dico, Sortes est homo, attribuo Sorti aliquod debitum naturæ humanæ ex esse in singularibus, aut ex esse in intellectu : neque attribuo Sorti habere naturam humanam cum aliquo addito; sed tantum attribuo Sorti habere naturam humanam, seu esse animal rationale, quæ sunt, ut dictum est, conditiones naturæ humanæ secundum se acceptæ. Natura igitur primo modo sumpta est, quæ prædicatur de individuis, et non natura secundo et tertio modo.

In hoc loco antequam ulterius procedatur, dubia quædam examinanda sunt. Circa prædicta dubium est. Primo circa primam differentiam assignatam in eo quod dictum est, quod naturæ secundum se sumptæ non insunt nisi prædicata quidditativa; hoc enim patitur difficultatem tum propter transcendentia, tum propter quædam prædicata negativa. Si enim transcendentia, quæ sunt ens, res, unum, aliquid, verum, et bonum, convenire asserantur naturæ absolute sumptæ, erunt prædicata quidditativa, etsi sic ponatur in diffinitione : nulla enim diffinitio est completa, nisi omnia prædicata quidditativa includat : transcendentia autem in diffinitione poni omnes negant.

Confirmatur consequentia ex dictis S. Thomæ in littera, ubi habetur quod quæ insunt natura absolute sunt de diffinitione illius : si autem transcendentia dicantur non convenire naturæ absolute, tunc homo secundum se sumptus non est aliquid, nec res, nec unum quid : quod omnino negatur.

De prædicatis vero negativis occurrit difficultas talis : quia negationes naturarum disparatarum si conveniunt naturæ absolutæ erunt prædicata quidditativa : et sic negatio erit de diffinitione substantiæ. Si autem conveniunt naturæ secundum esse in singularibus vel in intellectu, tunc accipiendo hominem absolute, ista erit falsa, Homo non est leo : quod videtur irrationabile.

Ad horum dissolutionem considerandum est primo, quomodo transcendentia se habeant ad naturas rerum, supra quas cadunt; ut autem supra in quæstione de significatione entis tactum fuit, nullum transcendentium importat alium gradum, seu aliam naturam a gradibus seu naturis eorum, quibus apponuntur. Cum enim dico, ens homo, unus homo, res homo, verus homo, bonus homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed ipsam humanitatem diversis modis : ly

enim ens, significat humanitatem, prout habet esse : ly unus, illam prout non est divisa formaliter : ly res, illam prout latitudinem habet, utpote non ex intellectu fabricata : ly bonum, ipsam, prout perfectiva est appetitus : ly verum, ipsam, ut perfectiva est intellectus : ly aliquid, ipsam, ut aliud quid est ab aliis. Simili modo est dicendum accepto quocunque gradu generico, ut faciliter exemplo manifestari potest.

Considerandum est secundo, quod cum primum inter transcendentia sit ens (eo quod ejus ratio cæterorum rationes prævenit) et omnia convertantur cum ente, tanquam ejus passiones, cum declaratum fuerit quomodo ens conveniat naturis rerum, planum erit de cæteris. Scotus ergo I Sent., dist. III, quæst. III, opinatur ens esse univocum et prædicari, inquit, de omnibus inferioribus exceptis ultimis differentiis. Et primum quidem horum tanquam per se notum supponens, secundi duplicem rationem reddit.

Primo, quia si differentiæ includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem : oportet quod sint diversa aliquid idem entia : et consequenter sequitur, quod differentiæ ultimæ sint proprie differentes, et sic habent alias differentias, et non sunt ultimæ.

Secundo, quia sicut ens compositum in re est compositum ex actu et potentia : ita conceptus compositus per se unus est compositus ex conceptu actuali et potentiali determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio compositi in re stat ad simpliciter simplicia, scilicet actum ultimum et potentiam ultimam, ita quod actus nihil potentiæ, et potentia nihil actus includat : ita resolutio conceptus debet stare ad conceptus simpliciter simplices actualem et potentiam determinabilem tantum, ita quod nihil determinantis includat, et determinantem tantum, quod nihil determinabilis includat : tales sunt conceptus entis et ultimæ differentiæ; ergo ultima differentia non includit formaliter ens.

Contra primum arguitur : quia sequeretur, quod ens poneretur in diffinitione, contra Arist. VIII Metaph., text. comm. XVI.

Præterea sequitur, quod esset negatio in diffinitione, ut supra in quæst. de univocatione entis deduximus.

Contra secundum dictum arguo sic : omne id, de quo formaliter sumpto prædicantur in secundo modo passiones entis, includit in se formaliter ens : sed de ultima differentia formaliter sumpta prædicantur in secundo modo passiones entis; ergo ultima differentia includit in se formaliter ens. Minor patet, quia ultima differentia est per se una et intelligibilis. Major probatur sic : omne formaliter includens medium proprium a priori, per quod demonstrantur passiones entis, includit in se formaliter ens : patet ista, quia entis conceptus est illud medium. Sed omne id, de quo formaliter sumpto prædicantur in secundo modo passiones entis, includit in se formaliter medium, per quod tales passiones de eo sunt demonstrabiles : ergo omne tale includit formaliter ens. Patet ista minor, quia implicat oppositum. Si enim formaliter A non includit proprium medium concludendi B, quomodo de A formaliter sumpto erit a priori demonstrabile B? Secundo arguo, et in idem redit : omnis passio conveniens pluribus formaliter sumptis, convenit eis ratione alicujus communis in eis formaliter inclusi, cui illa passio primo convenit : sed unitas vel intelligibilitas est passio conveniens omnibus ultimis differentiis formaliter sumptis; ergo convenit eis ratione alicujus communis formaliter inclusi in eis, cui primo convenit : tale autem est ens; ergo omnes differentiæ ultimæ includunt ens. Minor est per se

nota. Major est Arist. I Posteriorum. Nec potest dici ad majorem, quod sufficit subjectum denominative includi in eis quibus formaliter sumptis convenit passio illius subjecti. Quia cum tota ratio quare passio alicujus insit alteri, sit participatio illius subjecti primi : si alicui formaliter sumpto inest passio, eidem formaliter sumpto inest et subjectum : et si formaliter sumptum subjecti expers est, quomodo formaliter sumptum illius passionem habere potest ? Ut arguatur sic : id quod formaliter sumptum a se subjectum excludit, etiam a se passionem excludit : sed ultimæ differentiæ formaliter sumptæ non excludunt a se passiones entis in secundo modo ; ergo nec excludunt ens in primo modo. Nec patiantur aures tuæ audire responsionem Francisci de Mayronis dicentis, regulam adductam posterioristicam Aristotelis non tenere in transcendentibus. Voluntaria enim et destructiva totius metaphysicæ glossa est.

Ad rationes autem Scoti dicitur, quod cum tam prima, quam secunda supponant ens habere conceptum objectivum unum simpliciter, nihil concludit. Dicitur secundo ad secundam, quod argumentum a simili claudicat : licet enim sit similitudo quoad aliquid inter compositum naturale et intellectuale : dissimilitudo tamen est magna in proposito, quia partes compositi naturalis mutuo se excludunt : quia quædam res speciales sunt, partes autem compositi intellectualis non possunt mutuo se excludere : quia altera (puta ens) est adeo universalis, ut nihil possit eam subterfugere.

Avicenna autem Alpharabius et Algazel, ut testatur Albertus in Postprædicamentis, cap. IX, opinantur quod ens non conveniat naturæ absolute sumptæ. Unde dicunt hanc consequentiam non valere, Homo est substantia : ergo homo est ens; eo quod ens significat aliquid additum essentiæ rei, quod non est de ejus ratione; quod expresse etiam de Avicenna refert Commentator IV Metaph., comment. III, et X Metaph., comm. VIII.

S. Thomas autem, cujus est opus, quod exponendum suscipimus super IV Metaph., lect. II, super textu comm. III et super lect. II, supra text. comm. VIII, expresse in hoc reprehendit Avicennam; unde sententia ejus non est censenda eadem opinioni Avicennæ, licet difficile sit videre in quo differat ab ea, cum ipse teneat nullum aliud a Deo esse ens per suam essentiam, sed per aliquid additum suæ essentiæ : et expresse dicat in quolibeto secundo, quæstione secunda, articulo primo, ens non esse prædicatum essentiale : et in I contra Gent., cap. XXVI, dicat ens non cadere in conceptu substantiæ : quod est genus generalissimum

Propter quod a quibusdam dicitur, quod ens dupliciter sumitur, scilicet nominaliter et participaliter. Et quod ens nominaliter quidditative et intrinsece de omnibus prædicatur : sic enim unumquodque est ens per essentiam suam. Ens vero participaliter, cum idem sonet quod existens, non est prædicatum quidditativum : sic enim nihil aliud a Deo est ens per essentiam suam : unde secundum istos ens nominaliter convenit naturæ absolute, non autem ens participaliter. Addunt quoque quod ens nominaliter est divisum in decem prædicamenta, et est transcendens conversum cum aliis, proprie loquendo, non ens secundo modo : et ideo repræhensibilis erat Avicenna qui hanc distinctionem prætermisit.

Mihi autem aliter dicendum occurrit : dico enim quod ens participaliter est id quod est transcendens, divisum in decem prædicamenta. Quod ex eo patere potest, quod S. Thomas, I parte, quæstion. V et VI,

et in quæstionibus de veritate, quæstione vigesima prima, ostendit bonum, quod etiam dividitur in decem prædicamenta (ut dicitur I Ethicorum) converti cum ente participaliter non nominaliter, ut clare patet ex duobus.

Primo, ex eo quod dicit, quod cum bonum et ens convertantur sicut res est ens, ita bona : sed non est ens per essentiam suam ; ergo nec bona. In quo processu, ut fallacia æquivocationis vitetur, non nisi de ente participaliter est sermo. Secundo, ex eo quod dicit, id, quo res formaliter est bona, non esse ens : quod dictum de ente nominaliter falsum est : quia esse actualis existentiæ, quo res est ens et bona, est ens nominaliter. Ens igitur quod convertitur cum bono, quod est transcendens, divisum in decem prædicamenta, est ens participaliter.

Sed in Entis nomine duo aspici possunt, scilicet id a quo nomen Entis sumitur, scilicet ipsum esse, quo res est; et id ad quod nomen Entis impositum est, scilicet id quod est. Supra enim, in principio operis, dictum est ens significare id quod est in quolibet prædicamento : et in hoc differre ab essentia, quæ significat id quo res in prædicamento reponitur. Unde I Physicorum, textu commenti XIII, Aristot., loco ly ens, ponit ly quod est. Avicenna ergo attendens ad id quo res est, unde nomen entis sumptum est, dixit simpliciter, ens esse prædicatum extra essentiam rei. S. Thomas vero intuens id quod est, ad quod nomen Entis impositum est, Avicennæ non adhæsit. Namque ipsum quod est, non prædicat aliquid extra essentiam rei. Insuper advertens, quod ipsum quo res est, scilicet actualis essentia, non est extraneæ naturæ ab ipso quod est, sed per principia propria ipsius, quod est constituitur, inter prædicata accidentalia, ens annumerare noluit : hoc enim non potest asseri de quocunque alio extra essentiam rei. Nihil enim extra essentiam rei per propria principia ipsius rei constituitur, nisi rei existentia. Quodcunque enim aliud per principia propria alterius generis constituitur, scilicet genus proprium, et differentiam propriam, et universaliter propria illius prædicamenti principia.

Ipsum autem existere, non nisi per genus et differentiam et principia ipsius, quod est constituitur. Et hæc est ratio, qua S. Thomas arguit Avicennam IV Metaph., ubi supra ; unde ens prædicatum de aliquo, puta homine, cum non trahat hominem extra proprium genus et propriam differentiam : nec ratione ipsius, quod est, substantiale prædicatum esse reliquitur cum Aristotele et Commentatore, ubi supra, licet non sit omnino eodem modo substantiale, quo prædicata illa, quæ in diffinitione cadunt. His prælibatis, ad dubium dico quod transcendentia non sunt prædicata propria naturæ secundum suam absolutam considerationem, neque secundum esse in singularibus, neque secundum esse in intellectu : sed sunt prædicata communia naturæ quomodolibet acceptæ, convenientia non solum concomitative, sed et causaliter. Et de natura quidem tam secundo quam tertio modo accepta, patet : ex hoc enim quod homo in singularibus invenitur, entis, unius, rei, et reliquorum rationem habet. Similiter ex hoc quod habet esse in intellectu ens est aliquo modo indivisum, etc. ; debetur enim sic sibi aliquod esse, licet rationis. De natura autem primo modo sumpta, ex dictis patere potest, et ex eo quod in quocunque invenitur posterius transcendens, invenitur et prius. Manifestum est autem de posterioribus transcendentibus, quæ sunt unum, res, aliquid, etc., quod conveniunt naturæ absolute. Unde de homine, absolute loquendo, ista est vera, Homo est ens. Unde et S. Thomas dicit

super X Metaph. ubi supra, quod ens prædicat naturas decem generum, secundum quod sunt actu, vel potentia, et non tantum secundum quod sunt actu.

Ad rationem in dubio tactam, qua dicebatur : si sic, ergo transcendentia essent ponenda in diffinitione, dicitur primo, quod non oportet omnia prædicata essentialia poni in diffinitione, sed ea tantum quæ explicant alium gradum essentialem diffiniti : qualia non sunt transcendentia de quibus dictum est quod eumdem gradum prædicant quem genus vel differentia importat. Unde VIII Metaph., ex comm. XIX dicit Arist. quod ideo nec ens ponitur in diffinitionibus, nec unum : quia ens statim est unumquodque : diffinitio enim completa tunc est, cum omnes rei gradus explicantur a prima potentia usque ad ultimum actum intrinsecum, quod sine transcendentibus, quæ nullum gradum addunt, fit. Dicitur secundo de ente, quod quia ens importat aliquo modo ipsum esse : quod pertinet ad quæstionem, an est, et non ad quæstionem, quid est : ideo a prædicatis quidditativis aliqualiter declinat.

Ad dictum S. Thomæ dicitur, quod transcendentia duo habent, et quod in nulla diffinitione ponatur ratio dicta et quod in quolibet conceptu includantur, ut dicitur de ente, III Metaph., text. comm. x, quod secundum ideo dictum arbitror, quia trascendentia quemlibet gradum com ·antur : et ideo conceptui nulli desunt. Et sic dico, quod ea quæ naturæ absolute conveniunt, in cujus ratione cadunt, conveniunt rei in eo quod talis; homo enim in eo quod homo, est ens, res, aliquid, etc. Ex his, diligens lector, habes unde diversa dicta S. Thomæ sane intelligere debeas.

Quoad prædicata negativa vero dicitur breviter, quod negationes illæ possunt dupliciter accipi, formaliter scilicet et fundamentaliter. Si formaliter, falsum est quod conveniant naturæ absolute : per opus enim intellectus attribuuntur ei, cum negationes entia rationis sint. Si fundamentaliter, cum negatio super affirmatione fundetur, conceditur esse prædicata quidditativa, sed sic sumptæ nihil aliud sunt quam genus et differentia propria. Fundamentum enim negationum naturarum disparatarum de homine nihil aliud est quam natura hominis : ex hoc namque quod homo est animal rationale, non est leo neque bos, etc.

QUÆSTIO VI

Num natura absolute sumpta unitatem vel pluralitatem habeat.

Dubium secundo est circa dictum S. Thomæ in littera in assignatione secundæ differentiæ, quo dicitur, quod natura absolute sumpta nec unitatem, nec pluralitatem habet.

Videtur enim hoc esse impossibile, cum id, quod unum non est, diffinibile non sit, ut dicitur VII Metaph., text. comm. XIII, imo nec intelligibile, ut habetur IV Metaph., comm. x. Et si unitatem naturæ absolute habere concedatur, qualis sit illa unitas, non est facile assignare : cum non numeralis sit, ut declaratum est, nec specifica, nec generica, cum hæ ex intellectu fiant, nec analogica, ut de se patet, homo enim non est unum analogice. Nec etiam facile quisquam dicet, an unitas illa sit realis an non.

Ad evidentiam hujus dubitationis quinque facienda sunt. Primo videndum est quid sit unitas quælibet. Secundo, unde habeat unitas realita-

tem. Tertio, quomodo unitas quælibet sit extra animam. Quarto, respondendum est dubitationi motæ. Quinto, quædam objectiones excludendæ sunt.

Quoad primum sciendum est, quod cum unum nihil addat supra ens, nisi privationem divisionis : ita quod unum nihil aliud est, quam ens indivisum, ut dicitur IV Metaph., text. comm. III. Unitas quælibet nihil aliud est, quam rei indivisio. Et quia quælibet privatio per suum habitum cognoscitur, ideo unitas quæ indivisionem sonat, ex natura divisionis, quam privat, cognosci debet, et secundum divisionis multiplicitatem unitatis, multiplicitatem accipere oportet.

Considerandum est igitur quod divisio est duplex, quædam est materialis per principia individuationis causata, quædam est formalis, quæ per essentialia fit. Et hæc habet latitudinem, quia quædam est per essentialia principia propria. Quædam vero per principia essentialia communia : et hoc iterum habet latitudinem, secundum quod principia essentialia communia sunt magis et minus communia; verbi gratia, inter Sortem et Platonem est divisio numeralis et non formalis, quia non causatur distinctio eorum ex essentialibus, sed individualibus principiis. Inter Sortem vero et hunc leonem, dato quod leo et homo essent sub eodem genere primo, est divisio formalis per essentialia principia propria, ultimas scilicet differentias tantum. Inter Sortem vero et hanc plantam est major divisio formalis per principia, scilicet essentialia communia Sorti, et multis aliis speciebus, scilicet sensibile et insensibile. Inter Sortem vero et hunc lapidem est divisio formalis adhuc major per communiora principia, scilicet per animatum et inanimatum. Et sic semper ascendendo intenditur divisio formalis : adeo quod inter Sortem et hanc albedinem est maxima divisio formalis, utpote per propria et communissima principia essentialia, scilicet substantivum et dispositivum modos entis prædicamentorum constitutivos.

Similiter per omnia de unitate dicendum est. Unitas enim est duplex. Quædam numeralis, et quædam formalis. Unitas numeralis attenditur penes privationem divisionis numeralis. Unitas autem formalis attenditur penes privationem divisionis formalis, et hæc habet latitudinem. Quædam enim privat divisione formali omnino causabili per principia propria communia : et hæc est unitas formalis simpliciter. Quædam vero privat divisione formali non simpliciter, sed taliter causabili, scilicet per principia communia : et hæc est unitas formalis secundum quid, et habet latitudinem secundum quod divisio privata causabilis est a magis et minus communibus principiis essentialibus ; verbi gratia, Sortes est unus numero : quia non est per materiales differentias in se distinctus. Homo est simpliciter unus formaliter : quia non compatitur secum divisionem formalem quamcunque. Animal vero est unum formaliter, inquantum non compatitur secum divisionem per sensibile et insensibile : non tamen habet unitatem simpliciter, quia compatitur secum divisionem per rationale et irrationale. Corpus vero est minus unum formaliter : est enim unum, quia non est in se divisum per corporeum et incorporeum. Est autem minus unum, quia compatitur secum divisionem formalem majorem, scilicet per animatum et inanimatum. Ens autem minime est unum, unum quidem est pro quanto non est in se divisum proportionaliter, minime vero pro quanto tantam diversitatem formalem cum sua unitate compatitur. Ex his patet primum, quid scilicet sit unitas quælibet : quia scilicet unitas est indivisio, et talis unitas

est talis indivisio, id est divisionis privatio : ita quod nihil aliud est dicere, Sortes est unus numero, id est Sortes est ens carens divisione numerali ; Homo est unus formaliter, id est homo est ens carens divisione formaliter. Hæc de primo.

Quoad secundum est sciendum quod ens reale dupliciter accipitur : uno modo ut distinguitur contra ens ab intellectu fabricatum ; alio modo ut distinguitur contra non existens actu. Primo modo omnis res prædicamentalis est ens reale sive sit, sive non. Secundo modo id tantum quod realiter existit extra causas suas, est ens reale. Et quia hoc proprie est ens reale apud S. Thomam dicentem in quæstionibus de Potentia Dei, quæst. III, art. 5, ad secundum, quod res, antequam existat, est nihil, et est sententia hæc conformis Aristoteli in Prædicamentis dicenti quod, destructis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere : ideo unitas sicut et cætera realitatem habet, proprie loquendo, pro quanto ipsa existit actu extra animam et causas suas.

Quoad tertium propono tres propositiones. Prima est : quælibet unitas supradicta, tam scilicet numeralis quam formalis, existit extra animam. Secunda est : nulla unitas communis extra animam pluribus suppositaliter distinctis existit in rerum natura. Tertia est : omnis unitas formalis existens extra animam multiplicatur realiter ad multiplicationem ipsarum rerum. Prima propositio est adeo manifesta, quod nullus sanæ mentis potest eam negare. In Sorte enim præter omnem intellectus operationem apparet utraque unitas. Caret enim in seipso divisione numerali et formali causabili per principia propria et communia, et sic indivisionem numeralem et formalem habet. Unde in Sorte non est sola unitas numeralis, sed formalis multiplex secundum multitudinem prædicatorum quidditativorum ; et sicut non sola individualitas Sortis est extra animam, sed quodlibet ejus prædicatum quidditativum, ita non sola unitas numeralis, sed quælibet ejus unitas formalis extra animam dicenda est esse.

Ad intelligentiam vero secundæ est notandum, quod res potest intelligi communis extra animam dupliciter : uno modo positive ; alio modo negative. Illa res est communis positive, quæ indivisa manens in pluribus suppositaliter distinctis invenitur. Illa vero est communis negative, quæ nulli supposito est propria. Primo modo rem communem nullam recolo asserentem dari extra animam nisi essentiam divinam secundum fidem christianam. Secundo modo videtur a quibusdam poni res extra animam communis, de quibus sermo erit infra ; et quia hoc alienum a veritate mihi videtur, ideo de tali communitate intelligendo secundam propositionem probo dupliciter.

Primo sic : nulla res exigens quidditatem solitarie inveniri extra animam existit in rerum natura : sed unitas communis extra animam, negative pluribus suppositaliter distinctis est res exigens quidditatem solitarie inveniri extra animam ; ergo nulla unitas communis extra animam pluribus suppositaliter distinctis existit in rerum natura. Major sic probatur : nullum exigens ad suum existere aliquod impossibile invenitur : sed quidditatem extra animam solitarie inveniri est impossibile ; oportet enim ipsam esse in aliquo supposito ; ergo id, quod exigit ipsam solitarie inveniri, nunquam existit in rerum natura. Minor autem probatur sic : id, quod exigit quidditatem non propriam alicui supposito extra animam, exigit ipsam solitarie existentem. Sed unitas hominis extra animam pluribus suppositaliter distinctis exigit quidditatem non pro-

priam alicui supposito; ergo unitas communis extra animam pluribus suppositaliter distinctis exigit quidditatem solitarie inveniri in rerum natura. Hujus præallegati præmissæ notæ sunt ex terminis. Major quidem : quia quidditas non proprie alicui supposito necessario est solitarie : si enim non est solitarie, est in aliquo supposito : et si est in aliquo supposito, est propria illi. Minor vero patet : quia commune et proprium sunt opposita : commune enim includit negationem proprii, et e converso. Statim enim ut res appropriata est alicui communis negative, esse desinit, eo quo negatione appropriationis caret : et statim ut communis negativa est appropriata alicui, non est, eo quod negationem appropriationis habet. Oppositum ergo prædicati infert oppositum subjecti in utraque præmissa.

Præterea, secundo probo sic : omnis res existens in rerum natura est res particularis : nulla unitas communis extra animam pluribus suppositaliter distinctis est res particularis; ergo nulla talis unitas est in rerum natura. Major est nota ex communi Peripateticorum sententia. Minor probatur sic : omnis res particularis est alicui uni supposito propria, aliter non esset particularis : nulla unitas communis extra animam pluribus suppositaliter distinctis est alicui uni supposito propria, hoc patet ex terminis; ergo nulla talis unitas est particularis.

Tertia propositio probatur sic : quotiescunque aliqua duo sunt convertibiliter idem realiter, multiplicato realiter uno, multiplicatur et reliquum : sed res una et unum sunt convertibiliter idem realiter; ergo multiplicata realiter multiplicabitur realiter et ejus unitas. Sed pluralitas numeralis est realis; ergo plurificata re numeraliter plurificabitur et ejus unitas. Unde in Sorte et Platone sicut sunt duæ corporeitates, animalitates, et humanitates : ita sunt duæ unitates formales sequentes corporeitates, et duæ sequentes animalitates, et duæ sequentes humanitates. Oportet enim secundum numerum prædicatorum essentialium esse numerum unitatum formalium in quolibet individuo. Sicut enim quodlibet prædicatum quidditativum dat aliquid esse : ita dare oportet aliquam unitatem; unum enim et ens idem sunt, ut dicitur IV Metaph., text. comm. III.

Ex his patet tertium, quomodo scilicet unitates habeant esse extra animam : quia sunt non communes, sed particulatæ et multiplicatæ numeraliter juxta numerum individuorum, quorum sunt. Hæc de tertio.

Quoad quartum dico, quod natura absolute sumpta habet unitatem quamdam : ut efficaciter concludit ratio adducta, quæ est S. Thomæ in tractatu de natura generis.

Et quando quæritur, aut illa unitas est numeralis, aut specifica, dico quod est unitas formalis, quæ alia est a numerali : sicut divisio formalis alia est a materiali. Nec illa unitas formalis est specifica aut generica formaliter : sed est fundamentum unitatis specificæ et unitatis genericæ. Hæ enim unitates formaliter ab intellectu fiunt : illa vero omnem actum intellectus prævenit. Quod autem in littera dicitur, quod natura absolute sumpta, nec est una, nec est plures, intelligendum est de unitate et pluralitate numerali.

Ad id vero, quod dubitationi additur, an ista unitas sit realis, aut non, dico quod secundum se est realis primo illorum modorum, quos supra posuimus, accipiendo ens reale sicut et natura ipsa absolute sumpta : et sicut natura secundum esse in singularibus est ens reale secundo modo, ita unitas illa, quæ semper naturam comitatur, in particularibus,

posita est realis vere et proprie. Idem enim est judicium de natura et ejus unitate. Hæc de quarto.

Quoad quintum duo dubia propria occurrunt. Primum est circa secundam propositionem, in qua dictum est quod nulla est unitas communis extra animam.

Secundum est circa id quod nunc dictum est, qua scilicet alietate sit alia unitas formalis a numerali in Sorte.

Contra primum enim instatur sic. Quæcumque suppositaliter distincta sunt unum formaliter extra animam habent aliquam unitatem communem eis extra animam: Sortes et Plato sunt unum formaliter extra animam; ergo Sortes et Plato habent aliquam unitatem sibi communem extra animam. Major ex eo videtur manifesta, quod si aliqua suppositaliter distincta sunt unum, in eo quo sunt unum non distinguuntur: et sic illud unum est commune utrique extra animam, ex quo sic sunt unum.

Præterea, humanitas quæ est in Sorte, quantum est ex se, non est determinata ad Sortem vel Platonem : ergo unitas formalis humanitatis, quæ est in Sorte, quantum est ex se, est communis negative Sorti et Platoni. Consequentia est nota, quia etiam unitas formalis non est determinata quantum est ex se ad Sortem et Platonem. Antecedens autem de se est manifestum : datur ergo extra animam aliqua unitas communis negative pluribus suppositaliter distinctis.

Circa secundum dubium videtur quod inter unitatem formalem et unitatem numeralem in Sorte existentem sit alietas realis : quia quarumcumque privationum habitus distinguuntur realiter, ipsæ quoque distinguuntur, sicut quia visus et auditus distinguuntur realiter, cæcitas etiam et surditas realiter differunt : sed unitatis formalis et numeralis habitus distinguuntur realiter; ergo, etc. Patet ista : quia divisio formalis et divisio numeralis adeo distinguuntur, quod in rebus separatis a materia formalis sine numerali inveniatur, et in istis inferioribus individua ejusdem speciei numeralem divisionem absque formali habeant.

Ad opposita vero respicienti apparebit, quod sit alietas rationis tantum, quia sicut se habet natura formalis ad naturam individualem, ita unitas formalis ad unitatem numeralem : sed natura formaliter sumpta est eadem naturæ numeraliter sumptæ, et non nisi ratione ab ea distinguitur ; ergo unitas formalis est eadem realiter unitati numerali, et non nisi ratione ab illa est alia.

Pro dissolutione primi dubii nota, quod aliqua duo suppositaliter distincta esse unum formaliter contingit dupliciter. Uno modo per hoc, quod illa duo adunentur in aliquo extra animam communi utrique indiviso in utroque illorum. Alio modo per hoc, quod illa duo habent mutuam negationem inter se divisionis formalis. Exemplum primi non invenio in rerum natura, nisi (ut dictum est) secundum fidem christianam in Trinitate. Exemplum secundi invenitur in omnibus individuis ejusdem speciei. Sortes enim, nullo intellectu considerante, habet hanc negationem, scilicet quod non est divisus a Platone formaliter, et Plato similiter non est divisus a Sorte formaliter. Et quia ad eos esse unum formaliter, nihil aliud requiritur quam esse indistinctos formaliter, ideo simpliciter verum est Sortem et Platonem esse unum formaliter extra animam. Committitur ergo fallacia consequentis in argumento a superiori ad suum inferius affirmative ; esse enim unum formaliter est superius ad habentia aliquod commune indivisum in eis extra animam,

et ad habentia duas naturas cum mutua negatione divisionis formalis. Non enim est imaginandum Sortem et Platonem esse unum formaliter, quia conveniant in aliquo in quo non distinguuntur extra animam, sed ideo quia uterque negatione divisionis formalis ab altero gaudet. Unum enim formaliter nihil aliud est quam non divisum formaliter. Et quod dicimus de unitate formali simpliciter inter Sortem et Platonem, intellige de unitate formali secundum quid inter Sortem et hunc leonem, et hunc lapidem, et hanc intelligentiam, etc. Sicut enim quia Sortes et Plato habent duas naturas, inter quas non cadit divisio formalis, ideo sint indistincti formaliter simpliciter extra animam : ita quia inter Sortis et hujus leonis naturas non cadit divisio formalis talis qualis nata est causari per sensibile et insensibile, ideo Sortes et hic leo sunt indistincti formaliter secundum quid. Ita etiam quia inter Sortem et hunc lapidem non est divisio formalis per corporeum et incorporeum, ideo Sortes et hic lapis sunt indistincti formaliter secundum quid ; ita quoque quia inter Sortem et Gabrielem non est divisio formalis, quia nata est causari per modos entis, scilicet per se et in alio, ideo Sortes et Gabriel sunt indistincti formaliter secundum quid, et consequenter sunt unum formaliter absque omni opere intellectus : jam enim pluries dictum est unum idem sonare quod ens indivisum.

Ad secundum dico, quod aliud est dicere : natura humana existens extra animam secundum se est communis pluribus negative, seu indifferens negative ; et aliud est dicere : natura humana existens extra animam est communis pluribus seu indifferens negative ; prima enim est vera, secunda vero est falsa. Et veritas primæ patet ex supradictis, ubi diximus quod natura quæ est extra animam, puta natura Sortis, secundum se, id est solitarie sumpta, non est determinata neque appropriata alicui, et consequenter est indifferens seu communis negative. Falsitas autem secundæ patet ex eo quod omnis propositio est simpliciter falsa, in qua prædicatum repugnet subjecto ratione conditionis explicite importatæ in illo ; sicut ista est simpliciter falsa : ignis non approximatus combustibili comburit, quia comburere repugnat igni non approximato passo.

Sed illa propositio secunda, scilicet natura existens extra animam est communis pluribus negative, est hujusmodi : ergo ista est falsa.

Ad evidentiam minoris scito, quod cum dico, Natura secundum se, seu natura absolute, dico duo, scilicet naturam et solitudinem, et ejus conditionem. Similiter cum dico, Natura existens extra animam, dico duo, scilicet naturam et particularem existentiam sibi conjunctam, et ejus conditionem. Unde aliquid convenit sive repugnat naturæ absolute ratione naturæ, et aliquid ratione solitudinis. Similiter aliquod convenit sive repugnat naturæ existenti extra, ratione naturæ et aliquid ratione associationis ejus ad particulare. Cum igitur communitas negativæ, quæ est prædicatum in propositione nostra, non conveniat naturæ absolute ratione sui, scilicet naturæ, quia non est ejus prædicatum quidditativum, sed conveniat ei ratione explicite conditionis per ly secundum se, seu ly absolute, quæ est solitudo (ex hoc enim natura est communis negative, quia solitarie accipitur absque determinatione ad hoc vel illud, oportet quod repugnet naturæ sub opposita conditione sumpta ratione illius oppositæ conditionis. Explicat autem conditionem oppositam solitudini natura existens extra : eo quod explicat conjunctionem ejus ad particularem existentiam, quæ solitudinem illius tollit. Et ideo

communitas negative repugnat naturæ existenti extra, non ratione naturæ, sed ratione conditionis explicitæ per ly existenti extra animam : et consequenter propositio illa, in qua subjectum erat, natura existens, et prædicatum erat communitas negative, est simpliciter falsa. Statim enim ut natura perdit solitudinem, communitatem quoque perdere cogitur. Amittit autem solitudinem, quam primum in alio est

Unde apparet responsio ad argumentum, quod licet tam natura, quam unitas formalis, quantum est ex se, id est solitarie, sit communis negative : ipsa tamen existens extra, non est communis, sicut ipsa, quantum est ex se, non est cum alio : ipsa tamen existens extra necessario est cum alio; et sic non licet inferre : ipsa quantum est ex se non est cum alio, ergo ipsa existens extra non est cum alio ; ita non licet inferre : ipsa quantum est ex se, est communis negative, ergo ipsa existens extra est communis negative. Utrobique enim idem peccatum accidit, et est secundum fallaciam accidentis. Et si hoc intuitus fueris, videbis in quo differt positio Scoti in II Sent., dist. III, quæst. I, a positione nostra, et unde in talem opinionem incidit. Dicit enim ipse naturam specificam, puta humanitatem, ratione sui sequi hæc duo, scilicet unitatem formalem et communitatem negativam seu indifferentiam ad plura numero. Dicit namque in fine illius quæstionis, quod non oportet quærere causam quare natura sit communis, quia natura ipsa est causa sufficiens suæ communitatis : sed bene oportet quærere causam quare sit singularis, quia non ex se est singularis : et ideo sicut extra animam invenitur natura una formaliter, ita invenitur natura communis pluribus. Nos autem in primo non dissentimus, sed in secundo. Dicimus enim naturam ratione sui sequi unitatem formalem : sed communitatem negativam fatemur non sequi eam ratione sui, sed ratione solitudinis suæ, sicut singularitatem sequi eam diximus ratione associationis ejus ad existentiam. Et quia conditio solitudinis non convenit naturæ ratione sui, nec ratione ipsius esse, quod habet extra animam, sed ratione intellectus, qui natus est adunata dividere : ideo ante omnem actum intellectus nulla communitas in natura invenitur. Et sicut quærenda est causa unde habeat natura esse solitarium et esse extra, quia de se neutrum habet, ita quærenda est causa unde habeat natura communitatem et singularitatem : de se enim neutrum habet.

Causa autem unde falsitas in hac Scotica processit opinione, videtur duplex. Prima est æquivocatio illius termini, ex se, seu, de se. Potest enim utrumque eorum accipi dupliciter. Uno modo positive, et sic dicit aliquam habitudinem causæ. Alio modo negative, et sic dicit solitudinem, id est non cum alio ; et primo modo intellexit naturam esse communem ex se, ita quod ipsa est sibi sufficiens causa suæ communitatis, ut ex verbis ejus ibi patet : cum tamen debuisset intelligere secundo modo ; natura enim ex se, id est non cum alio, est indifferens et communis ; sicut quando dicitur, Natura ex se est sola, ly ex se non dicit aliquam causalitatem, sed tantum negationem conjunctionis cum alio.

Secunda causa est distantia inter propositionem negativam et affirmativam de prædicato infinito, reduplicatione addita. Licet enim ex affirmativa de prædicato infinito sequatur negativa, et e converso, ut dicitur in II Perihermenias, quando non sunt reduplicativæ, cum reduplicatione tamen licet ex affirmativa de prædicato infinito, sequatur negativa de prædicato finito, non tamen e contra. Hanc enim, Homo in eo

quod homo non est albus, non sequitur ista, Homo in eo quod homo est non albus. Si enim homo in eo quod homo esset non albus, nunquam homini conjungi posset albedo : quia quod convenit alicui, secundum quod ipsum, convenit ei semper necessario et per se. Apparet autem in hoc defecisse manifeste processum Scoticum : cum enim commune negative idem sonet quod non proprium, argumentatus est sic : natura, puta humanitas, inquantum talis, non est propria alicui ; ergo humanitas, inquantum humanitas, est non propria. Ubi expresse patet defectus prædictus. Et quod sic processerit, patet ex suo processu. Conclusio enim sua est affirmativa de prædicato infinito, cum concludat; ergo natura ex se est communis, id est non propria. Antecedens vero est negativum, scilicet natura non est de se hic, id est propria alicui. Similiter patet ex alio processu, quem ibi inducit, scilicet humanitati Sortis ratione sui non repugnat esse in alio ; ergo humanitas Sortis ex se est communis. Ubi aperte patet prædictus defectus. Reduplicationem enim in primo processu sonat ly ex se, seu de se, in secundo ly ratione sui, etc. Et hoc est valde notandum in hac materia, et in materia de universalibus, eo quod hinc omnia pendent. Attentum ergo oportet esse, quod hæc propositio, Natura ex se est communis, si debet esse vera, oportet quod tam ly ex se, quam ly communis, teneatur negative secundum viam nostram, et veritatem : et tunc idem est ac si dicatur, Natura non cum alio sumpta est non propria alicui ; quod patet esse verum. Secundum vero Scotum ly ex se tenetur positive, et male ; et sensus est, Natura ratione sui sive inquantum talis est non propria alicui : quod est manifeste falsum.

Attentior adhuc sis, quod aliud est dicere, Natura, puta humanitas, inquantum hujusmodi, non est propria alicui, et aliud est dicere, Humanitas, inquantum hujusmodi, est non propria seu communis, quod idem sonat in proposito. Prima enim est vera, quia humanitati in eo quod humanitas non convenit quod sit appropriata alicui.

Secundum vero patet esse falsum ex eadem radice, quia humanitati in eo quod humanitas non convenit quod sit non appropriata alicui. Abstrahit enim ab utroque, scilicet ab esse proprio et ab esse non proprio. Si enim humanitas in eo quod humanitas esset non appropriata, nunquam humanitas esset appropriata alicui, quia, ut dictum est ex I Posteriorum, quod convenit alicui secundum quod ipsum præsupponit de omni, necessarium et per se. Quod autem naturæ ratione sui non conveniat illa communitas, scilicet supra indirecte probatum fuerit, ubi duabus rationibus deducta est falsitas istius propositionis : unitas existens extra animam est communis pluribus suppositaliter distinctis ; ad falsitatem enim hujus sequitur falsitas illius : quia quod non convenit rei extra animam, non convenit ei ratione sui. Directe tamen nunc probo sic : omne quod sequitur aliquam naturam ratione sui, prædicatur simpliciter, id est sine aliqua additione de supposito illius naturæ : sed communitas sequitur naturam humanam per te ratione sui ; ergo communitas prædicatur simpliciter, id est sine aliqua additione de supposito naturæ humanæ. Processus bonus in tertio primæ, conclusio autem est falsa ; ergo altera præmissarum. Non major, ut declarabitur ; ergo minor quæ est positio tua. Falsitas conclusionis patet, quia ista est simpliciter falsa, Sortes est communis pluribus : et si addatur ly ex se, adhuc est falsum dicere, Sortes ex se est communis pluribus. Veritas majoris declaratur sic : quod sequitur naturam ratione sui aut est pas-

sio, aut modus aut prædicabile per se, aut per accidens, aut separabile, aut inseparabile. Modo omnia ista, si comitantur naturam ratione sui, ita se habent quod sicut natura prædicatur essentialiter de individuo, puta homo de Sorte, ita ista prædicantur denominative in suo ordine de ipsomet individuo, ut patet discurrendo.

Et confirmatur hoc quia in proposito nostro naturam humanam sequuntur unitas formalis et communitas ratione sui secundum te. Unde neutrius est alia causa quærenda nisi natura ipsa; ergo, sicut unitas formalis prædicatur simpliciter de Sorte (ista enim est simpliciter vera, Sortes est unus formaliter), ita communitas prædicabitur de Sorte simpliciter dicendo, Sortes est communis. Hoc est falsum; ergo, etc. Quænam est major ratio de unitate quam de communitate, et quare eorum quæ sequuntur naturam ratione sui, alia prædicentur de individuis, alia non? Non enim erit facile fingere rationes Scoti, quas ibi facit, quia non concludunt communitatem dari extra animam, sed unitatem : ideo superfluum judicavi adducere. Si quæ autem ex eis aut expositis ab eodem in VII Metaph. ad communitatem probandam adducerentur, non erit difficile sumere responsionem ex dictis ad duas illarum hic inductas.

Ad secundi dubii evidentiam sciendum, quod unum, cum dicat ens indivisum, importat aliquid positivum et aliquid privativum. Si loquamur de unitate formali et unitate numerali substantiali, quoad propositum quod important, sic sunt idem realiter, et distinguuntur sola ratione. Sic idem realiter sunt Sortes et homo, et ratione distinguuntur : eo quod eadem res est quæ est una formaliter et numeraliter. Si autem loquamur de his unitatibus, quoad privationes divisionum importatas, sic dico quod distinguuntur realiter, dummodo non fiat vis in hoc quod distinctio realis sit passio entis realis : eo quod alia privatio est privatia divisionis formalis, et alia est privatio divisionis numeralis. Sicut alio est divisio formalis, et alia est divisio numeralis. Nec inconvenit in uno esse plures unitates substantiales realiter distinctas, quoad privationes importatas : esset autem impossibile in uno esse plures unitates substantiales realiter distinctas quoad res positivas, quas important. Unde utriusque rationis adductæ conclusio concedenda est, diversimode loquendo, nec aliter respondere est opus.

QUÆSTIO VII

Num natura absolute sumpta sit illa quæ prædicetur de individuis.

Dubium est tertio circa assignationem quartæ differentiæ. Non enim videtur verum, quod natura absolute sit illa quæ prædicatur de individuis, quia natura absolute sumpta non est universalis neque communis. In hujusmodi autem propositionibus, Sortes est homo, et Sortes est animal, et similibus, prædicatur universale, et superius de particulari et inferiori. Similiter etiam cum quæritur an ista prædicatio, Sortes est homo, sit æqualis de æquali, vel inferioris de inferiori, non videtur posse responderi, tenendo quod natura absolute prædicatur, cum illa nec æqualis nec superior sit.

Ad hoc dicendum est, quod sicut in natura extra est considerare ipsam rationem agendi, et est considerare conditionem ejus sine qua non operatur. Verbi gratia, in colore consideratur natura ejus, ex qua est

naturæ humanæ secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit.

Hic ponitur quinta conclusio negativa, scilicet Essentia substantiæ compositæ secundum esse quod habet in singularibus, non est universalis. Probatur sic : universale est in multis : essentia substantiæ compositæ secundum esse quod habet in individuis, non est una in multis, sed diversa in multis ; ergo essentia substantiæ compositæ secundum esse quod habet in individuis, non est universalis, et consequenter nec species, nec genus, nec differentia quæ universalitatem supponunt.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines, et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi, unde dicit Comment. I de Anima, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus : ho etiam Avicenna in suæ Metaphysicæ VIII dicit.

Hic per locum a divisione concluditur sexta conclusio affirmativa determinativa quæsitæ difficultatis, scilicet Essentia secundum esse in intellectu est universalis, genus, species, differentia, etc. Probatur sic : unum in multis et de multis est universale : natura secundum esse in intellectu est una in multis et de multis ; ergo est universale. Probatio minoris : uniformiter se habens ad multa, ut essentialis eorum imago, est unum in multis et de multis : natura secundum esse in intellectu est hujusmodi, quia habet esse abstractum ab omni difformitate individuorum essentialiter eorum cognitionem gignens ; ergo, etc.

Ad evidentiam hujus conclusionis et rationis, quia termini multipliciter dicti secundum Aristotelis doctrinam distinguendi sunt. Nota primo distinctiones terminorum in conclusione positorum. Esse in intellectu contingit dupliciter, subjective et objective. Esse in intellectu subjective est inhærere ipsi, sicut accidens suo subjecto, ut albedo superficiei. Esse in intellectu objective est terminare actum intellectus. Intellectus est duplex in nobis, agens et possibilis, ut dicitur III de Anima, text. comm. XVII. Intellectus agens est ille qui abstrahit speciem intelligibilem a phantasmatibus. Intellectus possibilis est ille qui intellectionem recipit in se. Universale duplex, in repræsentando et in prædicando. Universale in repræsentando in proposito est quod repræsentat rem, non repræsentando conditiones ejus individuales. Universale in prædicando est illud quod prædicatur de multis differentibus secundum esse.

His visis, scito conclusionem illam, scilicet Natura secundum esse in intellectu est universalis, trifariam verificari. Primo sic : natura secundum esse objectivum in intellectu agente est universalis in prædicando. Secundo sic : natura secundum esse subjectivum in intellectu possibili

est universalis in repræsentando. Tertio sic : natura secundum esse objectivum in intellectu possibili est universalis in prædicando.

Sciendum est secundo, quod res extra, secundum quod est actu intelligibilis, est objective in intellectu agente: sic enim terminat ejus actionem, quia ad hoc positus est ab Aristoteli intellectus agens, ut faciat rem intelligibilem in potentia intelligibilem in actu, ut Comment. dicit III de Anima, comm. XVIII. Fit autem actu intelligibilis res extra ab intellectu agente, non per hoc quod recipiat aut perdat aliquid secundum esse per illius actionem, sed ex hoc quod ejus species intelligibilis producitur ab intellectu agente. Per hoc enim res extra repræsentatur non repræsentatis conditionibus individualibus , cum quibus in potentia intelligibilis erat non in actu. Unde ipsa productio speciei intelligibilis est factio rei extra intelligibilis in actu. Habet enim ratio illa duos terminos. Unum intra animam, scilicet speciem intelligibilem, quæ realiter producitur de novo in intellectu possibili. Et alium extra, scilicet rem cujus est illa species quæ nihil reale ex hoc acquirit, sed tantum denominationem extrinsecam, scilicet quod est abstracta ab hic et nunc : quod est actu intelligibilis, etc.

Natura autem extra, secundum quod est actu intellecta, est objective in intellectu possibili : sic enim terminat ejus actionem, quæ est intelligere. Fit autem et est actu intellecta res extra, non per hoc quod aliquid accipiat aut amittat per actionem intellectus possibilis, sed ex hoc quod conceptus ejus formatur ab intellectu possibili : tunc enim res intelligitur, quando ejus conceptum formamus. Unde ipsa conceptus formatio est factio rei extra actu intellectæ : habet enim et hæc actio duos terminos. Unum intra animam, scilicet conceptum, qui realiter fit, qui nihil aliud est quam expressa similitudo rei, rem præsentem objectaliter faciens intellectui possibili. Et alterum extra, scilicet rem quæ ex producto conceptu extrinsece denominatur actu intellecta.

Ex his patet, quæ sit differentia, et quæ sit convenientia inter rem objective in intellectu agente et intellectu possibili. Differentia siquidem est quia ex hoc quod objective in intellectu agente fit, et est actu intelligibilis, non autem intellecta. Ex hoc vero quod est objective in intellectu possibili quæ jam erat actu intelligibilis, sit actu intellecta. Convenientia autem est, quia tam ex hoc quod est objective in intellectu agente, quam ex hoc quod est objective in intellectu possibili, habet quod sit repræsentata absque individualibus conditionibus, et consequenter quod sit abstracta ab hic et nunc, etc.

Sciendum est tertio ex Avicenna V Metaph., cap. I, quod universale in prædicando est id quod in intellectu non est impossibile prædicari de multis. Et hoc tripliciter potest se habere:

Primo, quod illa multa sint actu in rerum natura : sicut homo objectus intellectui est universale respectu Sortis et Platonis.

Secundo, quod illa multa non sint, possint tamen esse : sicut domus heptangula objecta intellectui est universale respectu plurium heptangularum quæ non sunt, possunt tamen esse.

Tertio, quod illa multa nec sint nec esse possint : sicut luna objecta intellectui est universale respectu plurium lunarum, quas impossibile est esse. Et Gabriel objectus intellectui est universale respectu plurium Gabrielium, quos implicat contradictionem esse. Universale primo modo vocatur a S. Thoma I parte, quæst. XIII, universale secundum rem et secundum rationem : quia res illa realiter est in pluribus, et non solum

ut objecta intellectui. Universale tertio modo vocatur ibidem universale seu commune secundum rationem tantum : quia res illa non invenitur realiter in pluribus, sed ut objecta intellectui tantum. Universale secundo modo ibi distinguitur contra universale primo modo. Posset tamen nomine proprio dici universale secundum rationem et secundum rem, in potentia tamen. Nec solum nomina ibi imponuntur a S. Thoma sed et dictorum ratio assignatur valde subtilis, quæ super quatuor propositiones fundatur.

Prima est, Universalitas et prædicabilitas non conveniunt rei secundum se, nec secundum esse, quod habent extra animam; patet illa ex dictis.

Secunda est, Res materialis, quæ sola per propriam speciem cognoscitur a nobis, secundum quod est in intellectu nostro, objective repræsentatur absque conditionibus individualibus ; patet illa etiam ex dictis.

Tertia est, Res immaterialis etiam Deus ipse, secundum quod est in intellectu nostro, objective repræsentatur per modum rerum materialium, scilicet non repræsentatis proprietatibus individualibus. Patet illa : quia res illæ non cognoscuntur a nobis secundum quod in seipsis sunt, sed per modum rerum materialium : nec per proprias species, sed per species rerum materialium.

Quarta est, Res omnis ut repræsentata absque conditionibus individualibus, non magis respicit unum quam plura individua. Patet illa : quia ut abstracta est, æqualiter ad unum et multa se habet. Nihil enim fingi potest, unum abstractum ut abstractum unum magis respiciat, quam plura, vel econtra. Unde et notanter Avicenna apposuit in diffinitione universalis illam particulam, secundum quod est in intellectu. Multa enim sunt universalia, quibus tam secundum esse extra, quam secundum propriam rationem repugnat prædicari de pluribus, ut de intelligentiis dicetur. Nulli autem universali, secundum quod est in intellectu repræsentatum, absque propria et particulari existentia, proprietate et hypostasi repugnat prædicari de pluribus. Ex quibus formatur talis ratio : res quælibet et sola æqualiter se habens ad unum et plura individua est universalis in actu prædicando res quælibet sola ut repræsentata intellectui nostro, et æqualiter se habens ad unum et plura inferiora : ergo res quælibet et sola, ut repræsentata intellectui nostro, est universalis in actu in prædicando. Major patet ex diffinitione universalis assignata ab Aristotele I Perihermenias. Minor vero quoad secundam partem patet ex prima propositione : quoad primam autem partem ex reliquis tribus.

Ex his corollarie elicio, quod ad hoc quod aliquid sit universale in actu in prædicando, non exigitur actualis relatio naturæ objectæ ad particularia : sed sufficit quod res ipsa sit in ea dispositione, secundum quam intellectus ad libitum possit illam relationem sibi vere attribuere, nihil addendo præter ipsam actualem relationem.

Istis prælibatis, jam patere potest conclusio intenta secundum omnes tres sensus assignatos.

Et pro primo quidem sensu argui potest sic : id quod in intellectu non est impossibile prædicari de multis, seu (ut Aristotelis verbis utar) aptum natum est prædicari de multis, est universale in prædicando : sed res secundum esse objectivum in intellectu agente est hujusmodi ; ergo res secundum esse objectivum in intellectu agente est universalis in prædi-

cando. Major patet ex Avicenna et Aristotele. Minor vero probatur sic : res abstracta a conditionibus individualibus ut sic, est apta nata prædicari de pluribus : res secundum esse objectivum in intellectu agente, est abstracta a conditionibus individualibus ; ergo, etc. Præmissæ omnes ex dictis sunt manifestæ.

Ex his habes quam male dixerit Scotus II Sent., dist. III, quæst. I, in responsione ad primum, dicendo, quod natura ante actum intellectus possibilis nihil habet, nisi quod convenit sibi extra animam. Patet enim jam quod secundum sententiam Aristotelis est actu intelligibilis abstracta ab hic et nunc : et consequenter universalis in actu ante actum intellectus possibilis.

Pro tertio sensu arguere aliter non est opus, eo quod eodem modo procedendum esset.

Secundus autem sensus intelligentibus terminos ex rationibus terminorum clarus est. Natura namque secundum esse subjectivum in intellectu possibili, nihil aliud est quam similitudo immaterialis sui repræsentativa in illo existens. Similitudo autem immaterialis a singularibus abstracta, rem universaliter necesse est repræsentet, eo ipso quod abstracta est. Si enim rem universaliter non repræsentet, sed particularibus conditionibus immixtam, et non a materialibus conditionibus abstractam, non esset universalis; ergo in repræsentando ipsam est universalis res, secundum quod est subjectiva in intellectu possibili, id est species seu similitudo ipsius naturæ pro quanto repræsentat naturam ipsam non repræsentatis conditionibus individualibus.

Et nota quod quia natura ipsa habet duas similitudines in anima, scilicet speciem intelligibilem et conceptus : sive speciem impressam et speciem expressam : ideo secundum utramque speciem est universalis in repræsentando. Quare autem oporteat duas species ponere, et quomodo, si Deus concesserit nobis vitam, alibi dicetur. Quamvis autem conclusio secunda possit omnibus modis dictis verificari : attamen primus et tertius sunt ad propositum litteræ. Intendimus enim hic de universali in prædicando, quod intentionem logicam sonat, et non de universali in repræsentando quod nulla intentione secunda logica dicitur universale, sed ex esse proprio, quod secundum rem sortitur.

Litteram sic glossare potes. Ipsa enim natura habet esse in intellectu agente vel possibili, tam objective quam subjective, abstractum ab omnibus individualibus conditionibus. Et habet rationem uniformem objective in prædicando, subjective in repræsentando, ad omnia individua quæ sunt extra, prout essentialiter est similitudo omnium objective in essendo, subjective in repræsentando, inducens cognitionem omnium, inquantum sunt homines : quia ut sic assimilantur. Et ex hoc quod talem relationem, scilicet uniformitatis et similitudinis essentialis vel repræsentativæ habet natura ad omnia individua intellectus, adinvenit rationem speciei, id est, secundam intentionem, quæ est species, et attribuit ipsi naturæ uniformiter se habenti ad individua ex hoc, quod repræsentatur absque omni individuantium difformitate.

QUÆSTIO VII

Num universalia in actu sint extra animam.

Circa dicta est quæstio non modica, an universalia in actu sint extra

animam, an fiant per opus intellectus, quemadmodum dictum est. In hac quæstione primo declarabitur titulus. Secundo ponetur opinio Scoti. Tertio ponetur opinio S. Thomæ. Quarto respondebitur ad argumenta in oppositum.

Quoad primum : quia hæc quæstio diversimode intellecta, diversis modis a philosophis determinata est, in præsentiarum Peripateticam sententiam supponendo, scilicet quod universalia non subsistant extra singularia, declaranda est quomodo intelligatur.

In nomine universalis tria intelligimus. Primo universalitatem, quæ est relatio rationis. Secundo rem, quæ denominatur universalis ab illa universalitate. Tertio, aptitudinem ad essendum in multis, quæ est quid medium inter illa duo, et est fundamentum proximum, quare res suscipiat illam relativam denominationem : ideo enim rei intellectus attribuit relationem universalitatis, quia res illa apta nata est esse in pluribus : non vertitur in dubium, an illa relatio, quæ vocatur universale formaliter sit extra animam : eam enim omnes ab intellectu fieri dicunt. Nec quæritur an illa res, quæ denominatur universalis, quæ vocatur universale objective in potentia, sit extra animam. Communis enim sententia est, quod quandoque res illa est extra animam, quandoque non. Si enim res illa est res realis, puta homo, bos et hujusmodi, ponitur extra animam. Si autem res illa sit ens rationis, non ponitur extra, ut subjectum, prædicatum, propositio, syllogismus, et similia. Sed dubitatio est, an aptitudo ad essendum in multis sit extra animam : ita quod absque omni opere intellectus inveniatur res apta nata esse in multis, quæ vocatur universale in actu objective ; an solum extra animam sit res ; aptitudo autem ad essendum in multis inest rei per opus intellectus. Et quia aptitudo illa complet rationem universalis in actu, objective sumendo universale, licet non formaliter : ideo quærere an extra animam inveniatur totum hoc, scilicet res apta nata esse in pluribus, est quærere, an sit extra animam universale in actu objective.

Et debes scire ad evidentiam terminorum, quod sicut album accipitur dupliciter, scilicet formaliter et subjective : ita universale accipitur dupliciter, scilicet formaliter et subjective. Subjective enim accipi non potest, eo quod universalitas in nullo est subjective cum sit ens rationis. Universale formaliter est ipsa universalitas, quæ rationis relatio est. Universale objective subdividitur in universale objective in actu, et universale objective in potentia. Universale objective in actu est totum hoc, scilicet res una apta nata esse in pluribus. Universale objective in potentia est res ipsa una formaliter; non adjungendo sibi aptitudinem ad essendum in pluribus. Ex his patet, in quo stat difficultas : et patet in quo quid nominis terminorum in titulo quæstionis positorum. Intendimus enim non de universali formaliter, nec de universali objective in potentia, quia in his convenimus ; sed de universali objective in actu. Propterea cum loquimur de universali in actu absque additione objective intelligi volumus ne in æquivoco laboremus. Hæc de primo.

Quoad secundum : Scotus supra VII Metaph., quæst. XVI sequendo fundamenta sua : quod scilicet naturam extra animam sequantur unitas formalis et communitas, opinatur rem unam aptam natam esse in pluribus dari extra animam : ad hoc dicit universale in actu esse in rerum natura absque omni opere intellectus. Adducit quoque ad hoc multas rationes, quas in medium afferre esset limites intentionis nostræ excedere : propterea eas afferam, ex quarum solutione reliquarum debilitas innotescit.

Arguit primo per locum a diffinitione ad diffinitum sic : circumscripto quocumque actu intellectus res est apta nata esse in pluribus : ergo datur universale in actu extra animam. Tenet consequentia, quia universale objective in actu, ut distinguitur contra singulare et prædicabile diffinitur primo Perihermenias : universale est quod aptum natum est esse in pluribus. Antecedens probatur : quia si non, ergo aptitudo ad essendum in pluribus repugnat sibi, nec conferri sibi posset saltem ab intellectu : quia tunc pari ratione posset dare Sorti talem aptitudinem.

Præterea, Universale in actu est proprium objectum intellectus : igitur præcedit actum intellectus. Tenet consequentia ex II de Anima, ubi dicitur quod objectum est prius actu.

Præterea, Objectum scientiæ realis est ens extra animam : universale in actu est objectum scientiæ realis; igitur universale in actu est ens extra animam.

Præterea, Relatio mensuræ est realis V Metaph., sed illa fundatur in aliquo universali. Probatur : quia oportet esse aliquod unum mensuram aliarum specierum ; sed non unum numero secundum Aristotelis; ergo universale.

Præterea, Operatio seu passio realis primo et adæquate inest universali, ut intelligere homini ex primo posteriorum; igitur datur universale extra animam.

Præterea, Contrarietas est oppositio realis, et ejus extrema sunt universalia non singularia ; ergo dantur universalia extra animam.

Præterea, Si universale fit ab intellectu, quomodo res prædicatur de re ? et quomodo universale est ubique et semper incorruptibile et æternum ? et quomodo materia et forma pertinent ad quidditatem universalis physici ? et quomodo universalium tantum est diffinitio ? et quomodo genera et species, et universaliter prædicamenta sunt entia extra animam ?

Præterea, Si nihil esset in re nisi singulare, nulla esset unitas realis, nisi numeralis, quæ est propria singulari : consequens est falsum ; ergo, etc. Hæc de secundo.

Quoad tertium scito nos sequentes S. Thomam ac per hoc communem Peripateticorum doctrinam, oppositam in hac re proferre sententiam. Dicimus namque, quod illorum trium, quæ in universalis nomine intelliguntur, unum tantum quandoque est extra animam, scilicet res ipsa una formaliter reliquis duobus opus intellectus consequentibus : quod et probatur simili modo arguendo, quo supra argutum est : quicquid sequitur naturam ratione sui, simpliciter prædicatur de individuo illius naturæ : sed aptitudo ad essendum in pluribus aperte sequitur naturam, puta humanitatem ratione sui; ergo aptitudo ad essendum in pluribus prædicatur simpliciter de individuo humanæ naturæ : ergo ista erit vera, Sortes est aptus natus esse in pluribus : quod est impossibile. Major manifesta fuit supra, ex eo quod omnia, quæ comitantur naturam ratione sui, non separantur ab ea posita in individuo, et consequenter prædicantur de eo : quia, esse in, fundat dici de.

Præterea, Omnis aptitudo fluens ab aliqua natura, invenitur in qualibet singulari natura inferiori ad illam : sed aptitudo ista, scilicet ad essendum in pluribus, fluit ab aliqua natura, puta ab humanitate : ergo aptitudo ad essendum in pluribus invenitur in qualibet natura humana; processus bonus, et conclusio falsa : ergo altera præmissarum; non major,

quæ ex terminis patet; ergo minor, quæ est conclusio adversariorum. Falsitas conclusionis probatur sic : illa aptitudo attribuenda non est cuilibet humanitati, quæ in qualibet humanitate impossibilis est reduci ad actum. Patet ista : quia aliter otiose data esset talis aptitudo. Aptitudo enim est propter actum : sed aptitudo ad essendum in pluribus est hujusmodi, scilicet quod in qualibet humanitate posita impossibilis est reduci ad actum, quia impossibile est, ut humanitas Sortis actu sit in Sorte et Platone, aut migret de Sorte in Platonem; ergo aptitudo ad essendum in pluribus non est attribuenda cuilibet singulariter humanitati. Dicamus igitur rem unam esse extra animam ; aptitudinem autem ad essendum in pluribus convenire rei secundum esse, quod habet in intellectu : quia convenit ei sub solitudinis conditione positæ. Solitarie enim accepta natura apta nata est in multis, saltem secundum rationem esse. Solitudo autem cum importet separationem naturæ a proprietatibus individualibus, non convenit rei nisi in intellectu agente vel possibili objectæ.

Et advertas ad majorem nostræ positionis evidentiam quod hic accidit similis defectus Scoto, illi, qui positus est supra. Cum enim aptitudo ad essendum in pluribus sit idem, quod non repugnantia ad essendum in pluribus, arguit sic : naturæ, puta humanitati inquantum humanitas non repugnat esse in pluribus; ergo humanitati, inquantum humanitas, convenit aptitudo, seu non repugnantia ad essendum in pluribus, et consequenter humanitas est universalis absque opere intellectus. Apparet autem manifeste peccatum in hoc processu, cum ex negativa infertur affirmativa de prædicato infinito reduplicatione addita. Prima enim propositio, quæ est negativa veritatem habet. Secunda vero quæ affirmativa est, est impossibilis : quod patet ex eo, quod humanitas inquantum humanitas abstrahit a repugnantia ad essendum in pluribus, et non a repugnantia ad essendum in pluribus sicut abstrahit ab albo et non albo. Si enim humanitas vindicaret sibi inquantum humanitas, non repugnantiam ad essendum in pluribus, nullo pacto humanitati posset convenire repugnantia ad essendum in pluribus : et sic nec per se, nec per accidens posset repugnare humanitati esse in pluribus : quod est manifeste falsum. Humanitati enim Sortis ratione adjunctæ hæccheitatis repugnat esse in pluribus : consequentia tenet : quia oppositum ejus quod convenit alicui, secundum quod ipsum nullo modo potest inveniri in illo : ut habes ex I Posteriorum. Quamvis igitur naturæ ratione sui non repugnet esse in pluribus : non tamen vindicat sibi ratione sui non repugnantiam ad essendum in pluribus : et cum eam non vindicet sibi secundum esse, quod habet in singularibus, relinquitur quod vindicabit eam sibi secundum esse quod in intellectu sortitur. Et quia ad hoc quod aliquid sit universale in actu, exigitur quod vindicet sibi non repugnantiam ad essendum in pluribus cum in diffinitione ejus ponatur : quod enim ponitur in diffinitione per se competit diffinito : ideo res ratione sui non potest esse universalis in actu, sed quamprimum est objecta intellectui agenti vel possibili, fit universalis in actu, quæ universalis erat in potentia. Quomodo autem fiat hujusmodi reductio potentiæ ad actum, jam dictum est, scilicet quod ab intellectu agente fit per productionem speciei intelligibilis, ab intellectu vero possibili per formationem conceptus.

Quod si aliquis finxerit, universale in actu constitui per negationem repugnantiæ ad essendum in pluribus, et non exigere affirmationem non repugnantiæ advertat se errare propter tria.

Primo, propter hoc, quod in diffinitione universalis affirmative cadit ipsa aptitudo seu non repugnantia ad essendum in pluribus.

Secundo, quia si ad universalem sufficit negatio repugnantiæ ad essendum in pluribus, ad singulare quoque sufficiet negatio repugnantiæ ad essendum in uno solo. Sicut enim universale se habet ad multa : ita singulare ad unum tantum : et si sic est, tunc humanitas, inquantum humanitas, erit universalis et singularis : de ea enim ut sic negatur utraque repugnantia.

Tertio, quia cum universale in actu distinguatur contra singulare : sicut singulari repugnat esse in pluribus, ita universali in uno tantum : humanitati autem, de qua negatur repugnantia ad essendum in pluribus, non repugnat esse in uno tantum; ergo negatio talis repugnantiæ non sufficit ad constituendum universale in actu. Et potest hæc ratio formari contra principale sic : universale in actu repugnat esse in uno tantum : humanitati inquantum humanitas non repugnat esse in uno tantum, aliter non posset salvari in univoco tantum individuo; ergo humanitas ut sic, non est universalis in actu. Similiter dicas de quacumque alia natura. Hæc de tertio.

Quoad quartum respondendum est argumentis in oppositum. Et primi quidem negatur antecedens, ad cujus probationem dicitur negando consequentiam. Non enim valet : res circumscripto actu intellectus, non est genus; ergo sibi repugnat esse genus. Stat enim quod abstrahat ab utroque : sic autem est in proposito ; natura enim ipsa circumscripto actu intellectus abstrahit ab aptitudine ad essendum in pluribus, et a repugnantia ad essendum in pluribus, ut ex dictis patet.

Ad secundum dupliciter respondetur, et utroque modo bene. Primo negatur consequentia, si sermo fit de intellectu agente : quia potentia activa non præsupponit objectum suum, sed facit illud. Si autem sermo sit de intellectu possibili, concessa consequentia prima, non sequetur : ergo universale in actu est extra animam, quia fit per actum intellectus agentis. Secundo dicitur, quod cum universale in actu nominet duo, scilicet rem et aptitudinem, etc., res ipsa est objectum, aptitudo autem est modus objecti seu conditio, sine qua res non est objecta. Sufficit autem, quod res ipsa, quæ est objectum, præcedat actum intellectus, et non oportet quod modus ejus præcedat. Objectum enim, ait Aristotelis est prius actu, non modus objecti. Unde ad formam argumenti negetur consequentia : quia etsi posterioritati antecedentis non obstet aptitudinem esse medium objecti : obstat tamen illationi consequentis ex eo ; prioritas enim modi non potest inferri ex posterioritate objecti.

Per hoc idem respondetur ad tertium, quod scilicet res objecta scientiæ reali est extra animam, non modus rei objectæ : universale autem in actu nominat utrumque, scilicet rem et modum, et ideo universale in actu non sequitur esse extra animam, ex eo quod res, de qua est scientia est extra.

Ad formam argumenti dicitur, quod vera existente majore committitur fallacia figuræ dictionis : mutatur enim res objecta in modum rei, seu in rem cum modo.

Sed contra istas responsiones instat Scotus ibi : et primo contra primam sic : quicquid est per intellectum agentem est prima intentio; ergo nullum universale est in genere substantiæ : consequenter nulla est prædicatio in quid superiorum de inferioribus.

Præterea, Universale præcedit sensum, ut alias probatum est ; ergo præcedit intellectum agentem.

Præterea, Intellectus agens et possibilis sunt una potentia : alias quilibet homo haberet duos intellectus : sed unius potentiæ est unum objectum : quare si præcedit actum unius, præcedit actum alterius.

Præterea, Secundum hoc non esset generatio univoca sine actione intellectus agentis. Dicetur forte quod non habeat aliquam unitatem realem generans et genitum, sed similitudinem. Contra, quia proximum fundamentum similitudinis est unum, V Metaphysicæ : sed non generans neque genitum, ergo aliquid commune utrique.

Contra secundam vero responsionem arguit : quia nullo intellectu considerante non erit universale in actu, et ita scientia habitualis non esset objecti universalis in actu.

Præterea, Objectum, inquantum est prius actu, non intelligitur sub hoc modo : ergo vel sub nullo, vel sub opposito modo : sed non sub nullo; ergo, etc.

Præterea, Aut ille modus est factus ab intellectu, aut non : si non, habetur intentum : si sic, ergo non est necessarius in objecto, quia prius objectum est intellectum sine illo modo causato per intellectionem objecti.

Ad has instantias respondetur, præsupponendo sæpe jam dictum, quod universale duo dicit, rem et aptitudinem, seu universalitatem. Universale pro re posita in prædicamento est prædicabile, scibile est objectum intellectus, diffinibile, et hujusmodi. Universale autem pro aptitudine est modus seu conditio rei prædicamentalis prædicabilis, scibilis, diffinibilis, etc. neque intellectus agens, aut possibilis facit rem, sed modum tantum.

Ad primam ergo conceditur, quod universale pro eo quod fit ab intellectu agente, non est in prædicamento substantiæ ; ulterior autem consequentia nullam habet apparentiam.

Ad secundam negatur antecedens, visus enim etsi sit coloris universaliter, ut habes, a S. Thoma, Prima secundæ, quæst. xxvi, art. 6, non tamen est coloris universalis.

Ad tertiam similiter negatur antecedens ; necessarium enim est ut dicitur III de Anima, text. comm. xvii, in anima nostra esse duos intellectus, scilicet agentem et possibilem, qui non possunt esse eadem potentia, cum potentia activa et potentia passiva non sint eadem apud Aristotelem.

Ad quartam negatur consequentia, et dicitur quod responsio illa ibi data est optima sane intellecta. Ad improbationem ejus dicitur, quod similitudo fundatur supra res ipsas, puta duas albedines, vel humanitates, tanquam fundamentum : et quod unitas non est fundamentum similitudinis, sed conditio fundamenti : fundatur enim similitudo proprie dicta supra duas res habentes illam conditionem, scilicet mutuam negationem distinctionis formalis, puta duas albedines : et hoc modo intelligendus est Aristoteles, V Metaph. Et dato quod unitas esset fundamentum, adhuc non sequeretur, dari aliquid commune unum utrique : dicam enim quod similitudo non fundatur supra unum, quod est generans, neque supra unum, quod est genitum, sed supra unum, quod sunt generans et genitum. Jam autem declaratum est supra committi fallaciam consequentis, si sic procedatur : generans et genitum sunt unum formaliter, ergo habent aliquid unum commune utrique.

Ad primum eorum, quæ contra secundam responsionem adducuntur, dicitur quod præcise loquendo, de intellectu possibili, secatur universale, quemadmodum scientia : ita quod scientia in actu est universalis in actu : scientia in potentia est universalis in potentia, et scientia in habitu est universalis in habitu, quod tunc accidit, quando cum volumus ipsum, in actu facimus. Egrediendo autem ad intellectum agentem, dicitur quod nullo intellectu considerante, dummodo producta sit species intelligibilis, datur universale in actu : eo quod philosopho dormiente, rosa, cujus species intelligibilis in illius intellectu conservatur, denominatur repræsentata absque hoc, et nunc actu intelligibilis, etc.

Ad secundum dicitur, quod objectum ut prius actu nullum sibi vindicat modum; abstrahit enim ab omni esse et modo quidditas.

Ad tertium dicitur, quod modus ille fit ab intellectu agente, et cum infertur ; ergo non est necessarium, negatur consequentia : quia potentia activa non præsupponit conditionem sui objecti, sed facit. Dicitur secundo, quod dato quod non fieret ab intellectu agente, fit ab intellectu possibili, et similiter negatur illa consequentia. Ad probationem dicitur, quod falsum assumit, scilicet quod prius intellectus intelligit rem, deinde facit ejus modum : simul enim utrumque fit : intellectus enim formando conceptam rem absque hoc et nunc apud se facit : neque potest imaginari, quod prius faciat rem, deinde absque hoc et nunc, sicut Sortes simul generat hominem nunc, et non prius hominem, deinde hunc.

Ad quartum negatur, quod relatio mensuræ fundetur in aliquo universali : fundatur enim neque in universali, neque in singulari, ut sic : sed in natura una formaliter quæ in singulari reperitur : et sic non est unum numero, ut sic mensura aliorum, sed unum formaliter.

Ad quintum dicitur, quod nihil aliud concludit, nisi quod universale pro re est extra animam : sic enim accepto universali inest primo passio seu realis operatio; homo enim est cui primo convenit ridere, non homo universalis; alioquin risibile non inveniretur in homine non universali, puta Sorte.

Ad sextum dicitur similiter, quod extrema contrarietatis sunt res ipsæ non res particulares ut sic, neque universales : aliter res non universales scilicet hæc albedo et hæc nigredo, non essent contrariæ.

Ad septimum dicitur, quod stant ista duo simul : universale prædicatur de rebus, et, universale fit ab intellectu : eo quod universale pro re est id quod prædicatur, et quoad hoc non fit ab intellectu. Universale autem pro aptitudine est conditio rei, quæ prædicatur, et talis fit ab intellectu : prædicatio enim non debetur rebus nisi habentibus conditionem aliquam intentionalem. Unde et Aristoteles, VII Metaph., text. comm. XLVI, ait, quod substantia non dicitur de subjecto : quia loquebatur de ea secundum suam naturam. In prædicamentis vero ubi de substantia induta accidentia intentionalia loquebatur, dixit substantiam dici de subjecto.

Ad id vero, quod ibi additur, dicitur quod omnia illa verificantur de universali pro re : sed exponenda est affirmativa propositio negative, ut sit sensus : universalia sunt ubique, etc., id est, naturæ ipsæ denominatæ universales non terminant sibi locum neque tempus. Similiter dicitur ad id, quod subjungitur, quod forma et materia pertinent ad quantitatem universalis, id est rei physicæ, quæ denominatur universalis. Similiter universalium tantum est diffinitio, id est rerum quæ denominatæ sunt universales. Similiter res denominatæ genera, species, et

differentiæ sunt extra animam : conditiones autem earum sunt per opus intellectus.

Ad octavum dicitur, quod per ly singulare, duo intelligere possumus : quandoque intelligitur ipsa singularitas, quandoque totum, scilicet res singularis. Primo modo accipiendo singulare, conceditur consequentia, sed antecedens non est verum. Secundo modo antecedens Peripateticum est, sed consequentia nihil valet : supra enim jam diximus, in singulari multas unitates existere, et non tantum numeralem.

Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis, secundum quod comparatur ad res, quæ sunt extra animam, quia est una similitudo omnium : tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quædam intellecta particularis : et ideo patet defectus commentatoris in III de Anima, qui voluit, ex universalitate formæ intellectæ unitatem intellectus concludere ; quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse, quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur, ut similitudo rerum. Sicut etiam, si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset commune repræsentativum plurium.

In hac secunda parte capituli hujus Aver. errorem removere intendit, quod in III de Anima, comm. v, ex universalitate formæ intellectæ voluit declarare unitatem intellectus hoc modo : quod est universale, suam universalitatem retinens est indistinctum numero : forma intellecta, id est natura secundum esse in intellectu subjective est universalis suam universalitatem retinens : ergo est indistincta numero ; igitur subjectum ejus quod est intellectus possibilis non est distinctum numero, et sic unus intellectus in omnibus hominibus concluditur. Major videtur ex se nota ; quia universalitati opponitur distinctio numeralis. Minor vero ex eo patet quod species intelligibilis repræsentat universale. Hæc ratio etsi alterius principium exigat pro sui dissolutione, et pro sui probatione, attamen quantum præsentis intentionis est ex dictis sic destruitur : universale est aliquod duplex, scilicet in essendo et in repræsentando. Universale in essendo esset, si daretur natura hominis separata, ut idea Platonis, et de tali universali vera est major, sed falsa minor. Vera quidem major, quia tali universali, cum secundum esse universalitatem sortiatur, secundum esse quoque repugnabit distinctio numeralis : unde impossibile est imaginari plures homines universales. Falsa autem est minor, quia species intelligibilis non est universalis in essendo, cum sit in singulari subjecto, scilicet intellectu possibili, qui individuum quoddam est, licet immateriale. Universale vero in repræsentando (ut dictum fuit) est quod rem universalem repræsentat : et de tali universali falsa est major, licet minor sit vera ; et majoris quidem falsitas ex eo cognosci potest, quod tale universale universalitatem non habet secundum suum esse, quo respicit subjectum, unde unitas vel pluralitas numeralis in accidentibus oritur : sed habet universalitatem secundum repræsentationem, quæ respicit objectum : unde non repræsentat objecta distincta

numero, sed unum et idem objectum omnium repræsentant omnes species cujusdem rei, puta species humanitatis in te et in me : sicut eadem Sortis facies a pluribus per plures species idem omnino repræsentantes videtur. Minoris autem sic intellectæ veritas ex supradictis liquet : species enim intelligibilis repræsentat naturam, non repræsentando conditiones particulares ejus ut dictum est : hæc est sententia litteræ in hac parte.

Et quia naturæ humanæ secundum suam absolutam considerationem convenit, quod prædicetur de Sorte, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam, scilicet humanæ naturæ considerationem, sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam, secundum quoddam esse, quod habet in intellectu : ideo nomen speciei non prædicatur de Sorte, ut dicatur, Sortes est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Sorte, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet inquantum est homo; quicquid enim convenit homini, inquantum est homo, prædicatur de Sorte.

In hac parte tertia capituli hujus talem objectionem ex supradictis excludere intendit : quia quod prædicatur de prædicato prædicatur et de subjecto : sed species prædicatur de homine, quod est prædicatum respectu Sortis, ergo species prædicatur de Sorte : et sic Sortes erit species ; conclusio est falsa : major vera ex anteprædicamentis habetur. Hujus objectionis peccatum unde oriatur ex supra posita distinctione eorum quæ conveniunt naturæ manifestat simul ex hoc insinuans quam conveniens tradita fuerit doctrina, cum ex ea difficultates accidentales dissolvuntur. Cum enim dictum sit, quod triplicia sunt quæ de natura prædicantur ; quædam scilicet absolute, et quædam secundum esse in singulari ; ea quæ conveniunt naturæ secundum esse in intellectu, non conveniunt ei absolute, neque secundum esse in singulari cum opposita sint : et ideo in prædicto processu error accidit, quia denominatio specifica homini secundum esse in intellectu convenit, et concluditur de homine secundum esse in singulari, dum infertur : ergo Sortes est species. Ut autem ad formam argumenti dici possit, innuit talem distinctionem : prædicari de prædicato contingit dupliciter. Uno modo ut prædicato, id est secundum quod illud prædicatur de altero, sicut animal prædicatur de prædicato Sortis, scilicet homine : secundum id secundum quod homo prædicatur de Sorte : secundum idem enim homo recipit prædicationem animalis et prædicatur de Sorte, secundum suam naturam, et hoc modo major est vera, minor autem falsa. Alio modo contingit prædicari de prædicato, non ut prædicato, id est non secundum illam rationem, qua illud prædicatum de suo subjecto prædicatur, sicut in proposito species non prædicatur de homine inquantum homo est prædicatum Sortis, id est non prædicatur de homine secundum illud esse, quo homo prædicatur de Sorte : eo quod homo prædicatur de Sorte secundum suum esse quidditativum absolute : species autem prædicatur de homine non secundum ejus esse quidditativum, sed secundum esse quod in intellectu habet : et hoc modo major est falsa, minor autem vera semper : ergo altera præmissarum est falsa. Et hoc est quod in littera dicitur, quod ratio speciei non convenit homini secundum suam

absolutam considerationem, secundum quam convenit sibi prædicari de Sorte : quia sic oportet etiam convenire Sorti (ut supra dictum fuit) sed convenit ei secundum esse in intellectu secundum quod esse prædicatur de Sorte.

Et tamen prædicari convenit generi per se, cum in ejus diffinitione ponatur. Prædicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis, quæ est genus, quæ similiter per actionem intellectus completur ; nihilominus id, cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal; sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei, quia ratio speciei non est de illis, quæ conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus, quæ consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo : sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiæ.

In hac quarta parte capituli hujus respondere intendit cuidam tacitæ objectioni, quæ talis est : quod per se prædicatur de speciebus, convenit ipsis speciebus : sed ly genus, per se prædicatur de speciebus, puta homine et bove : ergo ly genus, convenit ipsis speciebus, et sic homo erit genus et similiter bos. Major est ex terminis nota : implicat enim quod aliquid per se prædicetur de aliquo in quocumque modo perseitatis et non conveniat illi. Minor probatur sic : illud, in cujus diffinitione ponitur prædicari de speciebus, per se prædicatur de illis : sed ly genus est, in cujus diffinitione ponitur prædicari de speciebus : ergo genus per se prædicatur de speciebus. Major syllogismi hujus patet ex eo, quod quælibet pars diffinitionis in recto in primo modo perseitatis convenit diffinito. Minor autem ex Porphyrio patet sic dicente : genus est prædicabile de pluribus specie differentibus.

Similiter omnino potest argui de specie respectu individui, cum etiam in diffinitione speciei ponatur prædicari de individuis, et sic videtur quod male dictum sit, Sortem non esse speciem. Hujus objectionis in littera motivum tantum tangitur, cum dicitur : et tamen prædicari per se convenit generi, cum in ejus diffinitione ponatur.

Responsio autem in residuo ponitur, in quo ad plenam materiæ hujus discussionem duas distinctiones innuit. Prima est, prædicari dupliciter capitur, scilicet formaliter, et fundamentaliter, seu materialiter. Secunda est, genus dupliciter accipitur, scilicet formaliter, et fundamentaliter, seu materialiter. Et debes scire, ut terminos intelligas, quod in hac propositione : homo est animal, sunt tria, scilicet ly homo, ly est, et ly animal, quæ extra animam nihil aliud sunt, quam natura humana importata per ly homo, et natura sensitiva importata per ly animal, et unitas seu conjunctio earum inter se importata per ly est, hæc enim tria intel-

lectus apprehendens in secunda sua operatione format hanc propositionem : homo est animal, qua formata reflectendo se super illa tria, ut terminant actum sui componentis adinvenit et attribuit eis quasdam relationes : et ly homo, attribuit relationem subjecti : et ly animal, relationem prædicati : et ly est, relationem prædicationis. Unde prædicatio formaliter est illa relatio adinventa ab intellectu : fundamentaliter vero seu materialiter est conjunctio rei prædicatæ cum re subjecta. Similiter cum intellectus apprehendit naturam sensitivam, et reflexerit se super illam, ut stat sub actu ejus, videritque eam ut sic indifferenter se habere ad species in quibus primo inspexerat naturam illam salvari, attribuit naturæ sensitivæ seu animali objecto relationem generis : et sic genus formaliter est illa relatio, genus autem fundamentaliter seu materialiter est natura ipsa, puta sensitiva : et sic patent termini distinctionum.

Ex his tria deducuntur. Primum est, quod cum genus fundamentaliter, puta animal, non includat in diffinitione sua prædicationem fundamentalem, quia in diffinitione animalis non ponitur conjunctio ejus cum homine vel bove, neque prædicationem formalem, quia in diffinitione rei non ponitur res secundæ intentionis, consequens est quod genus formaliter sumatur, quando diffinitur a Porphyrio.

Secundum est, quod cum in diffinitione generis formaliter non cadat prædicatio fundamentalis de specie, puta homine; quia relatio generica non est conjuncta realiter rei, quæ denominatur species, consequens est, quod prædicari de pluribus positum in diffinitione generis, sit accipiendum formaliter, scilicet pro relatione prædicationis ; una enim relatio potest cadere in diffinitione alterius, ita ut conceptus relationis, quæ est prædicatio de pluribus, etc. cadat in conceptu relationis, quæ est genus. Et hinc habes, quam conformiter S. Thomæ dicant asserentes genus et speciem diffiniri pro secundis intentionibus in concreto.

Tertium deducendum est, quod aliquid dicitur prædicari de specie dupliciter. Uno modo, ut res denominata prædicabilis de speciebus, et sic animal prædicatur de homine et bove. Alio modo, ut id, quo res denominatur prædicabilis de speciebus, et sic genus, in cujus diffinitione ponitur prædicari de speciebus, prædicatur de ipsius speciebus. Sicut aliquid dicitur disgregativum visus dupliciter. Uno modo ut res denominata disgregativa visus, hoc enim modo nix dicitur disgregativa visus. Alio modo, ut id, quo res denominatur disgregativa visus quemadmodum albedo dicitur disgregativa visus, cum in diffinitione ejus ponatur, disgregare visum. Et sicut stant ista duo simul, scilicet quod res diffinita per disgregare visum est albedo, et non nix ; res autem denominata disgregativa visus est nix et non albedo : ita præcise in proposito stant ista duo simul, scilicet quod res diffinita per prædicari de speciebus est relatio generica ; res autem denominata prædicabilis de speciebus est natura, quæ subest illi relationi, puta animal : ita quod res diffinita per prædicari, etc. est genus formaliter non materialiter, res autem denominata prædicabilis est genus materialiter, non formaliter. Unde in littera dicitur, quod ratio prædicabilitatis clauditur in hac intentione, quæ est genus : id tamen, cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit non est ipsa intentio generis sed res cui etiam ipsa intentio generis attribuitur.

Ex quibus patet responsio ad objectionem : quia loquendo de eo, quod per se prædicatur de speciebus, ut res denominata prædicari, vera est major, sed falsa minor ; loquendo autem de eo quod per se prædi-

catur, ut ratio denominandi falsa est major, licet minor sit vera. Unde cum semper altera præmissarum sit falsa, nihil concluditur. Hac distinctione nunc assignata in terminis simplicibus sic uti poteritis, prædicabile de speciebus dupliciter, formaliter et denominative, quod prædicatur de homine et bove denominative est animal : quod autem prædicatur formaliter de homine et bove, est genus, de prædicabili nominative falsa est minor, de prædicabili formaliter falsa est major. Hæc dicta cum applicaveris ad speciem respectu individuorum ad differentiam, proprium, et accidens, et reliqua hujusmodi, solves multas objectiones, et illucescet tibi veritas multarum propositionum, quæ obscuræ apparent. Residuum capituli est Epilogus : per se patent et cetera.

CAPUT V

Quod simplicium substantiarum essentia minime sit ex materia et forma quid compositum, sed tantum forma, non item comparetur compositorum essentiæ, et quod ex esse et essentia sit composita. Quod denique intelligentiæ effectivæ sint a Deo ex actu et potentia compositæ, multipliciter ostendit.

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis, et causa prima. Quamvis autem causæ primæ simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiæ et formæ in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cujus positionis fuisse dicitur Avicebron Auctor libri Fontis vitæ. Hoc autem dictis philosophorum reperitur quid esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quæ in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia, et a conditionibus ejus, nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam : unde oportet, quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus.

Hic incipit tractatus secundus hujus operis, intendens in duobus capitulis tradere notitiam de essentiis substantiarum simplicium, quemadmodum tradita est de essentiis substantiarum compositarum. Facit autem sex in præsenti capitulo. Primo declarat, quod essentia in simplicibus non significat compositum quid ex materia et forma, sed formam tantum. Secundo comparat illas essentias essentiis substantiarum compositarum. Tertio ostendit tales substantias esse compositas ex esse et essentia. Quarto declarat intelligentias habere esse effective a Deo. Quinto ostendit eas esse compositas ex actu et potentia. Sexto de multitudine eorum agit. Præmissa igitur primo concordi sententia philosophorum de simplicitate omnimoda primæ causæ, et quibusdam dissentientibus circa immaterialitatem intelligentiarum adductis. Contra hos

talem conclusionem ponit : Omnis substantia intellectualis est immaterialis, id est non composita ex materia et forma, et independens a materia : quam sic probat, Omne patiens, vel agens, vel recipiens, vel habens in se intelligibile in actu est immateriale : omnis substantia intellectualis est patiens, vel agens, vel recipiens, vel habens in se intelligibile in actu : ergo omnis substantia intellectualis est immaterialis. Major quoad tres sui partes ex eodem medio probatur, scilicet ex hoc quod intelligibile in actu oportet esse immateriale, III de Anima, text comm. XI et XV; agens autem rem immaterialem oportet esse immateriale, eo quod agens non potest esse ignobilius suo effectu, ut dicitur III de Anima, text. comm. XVIII, et text. comm. XL; recipere quoque immateriale non potest nisi res immaterialis, ut patet III de Anima, comm. V; unumquodque recipitur per modum recipientis : et per idem innotescit, quod habere non potest nisi res immaterialis immateriale cognoscibile in seipsa. Minor autem ab omnibus conceditur. Frustra enim esset substantia intellectualis nisi aliquid intelligeret, cum unumquodque sit propter suam operationem, ut dicitur II Cœli, text. comm. XVII.

Nec potest dicere aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quælibet, sed materia corporalis tantum : si enim hoc esset ratione materiæ corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis, nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret, quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliæ formæ, sed quod a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma : ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus. sed est ibi compositio formæ et esse. Unde in commento nonæ propositionis libri de causis dicitur, quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate, vel essentia simplici.

Quia posset aliquis credere rationem factam recipere responsionem : ideo intendit hic excludere responsionem, quæ posset imaginari sufficiens. Ad hoc posset aliquis distinguere de materia corporali et materia simpliciter, et dicere quod major est vera de materia corporali, non autem de materia simpliciter, et consequenter concedere, quod omnis substantia intellectualis est immunis a materia corporali, non autem a materia, quia non materia, sed materia corporalis impedit intelligibilitatem in actu.

Contra hanc fugam instatur ratione ducente ad impossibile sic : materia corporalis impedit intelligibilitatem per se : ergo forma corporalis est id unde materia habet, quod impediat intelligibilitatem : hoc est impossibile : ergo a destructione consequentis, etc. consequentia est nota ex terminis. Cum enim materia corporalis duo dicat, scilicet ly materia, et ly corporalis, et ex ly materia secundum adversarium non impeditur intelligibilitas in actu, restat quod hoc impedimentum sit ex ly corporali : sed ly corporalis nihil addit supra materiam, nisi formam corpoream : ergo ex forma corporali seu corporea oritur, quod materia impediat intelligibilitatem in actu. Falsitas autem consequentis pro-

batur sic : omnis forma non concepta cum materia est actu intelligibilis : patet ista ex III de Anima, text. comm. XI. Forma corporea est forma secundum se non concepta cum materia, accipitur enim distincta contra materiam : ergo forma corporea secundum se est actu intelligibilis. Tunc ultra, Nihil secundum se actu intelligibile ex se impedimentum præstat intelligibilitati : forma corporea est hujusmodi : ergo forma corporalis non est id unde materia impedimentum intelligibilitatis sumat : quod erat probandum. Est igitur tam anima intellectiva, quam intelligentia quælibet non composita ex materia et forma. Si accipiamus compositionem ex materia et forma univoce, prout scilicet materia et forma nominant partes essentiales rei, quemadmodum dictum est, substantias aliquas esse compositas, in præcedentibus, sed est in eis aliud genus compositionis, scilicet ex forma et esse : de quo infra erit sermo : et sic habeter prima pars intenti, scilicet quod essentia in substantiis intellectualibus non significat compositum quid ex materia et forma. Remanet ergo modo declarandum, quomodo significet formam tantum : propterea subjungit :

Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quæcumque enim ita se habent ad invicem, quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causæ, potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiæ et formæ, quod forma dat esse materiæ, et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma : tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia; forma enim non habet in eo, quod forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquæ formæ, quæ non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illæ formæ, quæ sunt propinquissimæ primo principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes : non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est, et hujusmodi formæ sunt intelligentiæ, et ideo non oportet ut essentiæ, vel quidditates harum substantiarum sint aliud, quam ipsa forma.

Intendens in his verbis declarare, quomodo essentia in substantiis simplicibus significet formam tantum, tali ratione hoc probat : quæcumque ita se habent, quod unum est causa esse alterius, et non e converso, illud quod habet rationem causæ, potest esse sine altero : sed forma et materia ita se habent, quod forma causat esse materiæ, et non e converso : ergo forma potest esse sine materia, et materia non sine forma. Tunc ultra : essentia intelligentiarum non est composita ex materia et forma, et non potest esse materia tantum, ergo est forma tantum.

Et nota quod major propositio potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod id quod est causa alterius, etc., idem numero possit esse sine altero, et sic non assumitur a nobis, quia est falsa et extra propositum. Falsa quidem, quia subjectum causat esse propriæ passionis, et non e contra, et tamen subjectum non potest esse sine propria passione. Extra propositum vero, quia nolumus concludere, quod forma, quæ est in materia, sit sine materia, sed quod aliqua forma non exigit materiam. Alio modo intelligitur major, quod id quod habet rationem causæ

secundum suum ordinem, potest esse sine altero, id est secundum aliquod sui ordinis potest reperiri sine altero, et sic est vera, et ad propositum. Vera quidem, quia causa cum independens sit a causato, consequens est, ut aliquod pertinens ad suum ordinem possit habere esse extra causatum. Ad propositum vero, quia intendimus concludere, quod forma secundum suum genus non dependet a materia, ita quod aliqua forma potest inveniri separata. Unde et in minori notanter non assumitur forma materialis seu habens esse in materia, sed forma sine additione aliqua ad insinuandum, quod loquimur de forma, ut forma est, non ut talis vel talis. Patet autem minor illa ex IX Metaph., text. comm. XIII et XV ubi habetur quod actus est prior potentia simpliciter et independens ab ea. Ex eo enim quod forma essentialiter est actus, materia autem essentialiter potentia, si actus secundum totam suam latitudinem non dependet a potentia, consequens est quod forma secundum totum suum ordinem non dependeat a materia. Materiam autem cum essentialiter sit potentia, necesse est dependere a forma, sine qua actualitas non invenitur : et sic patet minor, quia a forma absolute, in eo quod forma, dependet materia in suo esse, sicut potentia ab actu, et non e converso. Quod vero alicui actui conveniat, quod non inveniatur nisi receptus in aliqua potentia, hoc est ex ejus imperfectione, et non habet hoc in eo, quod actus : et similiter quod aliquæ formæ non sint nisi in materia, hoc habent ex sua imperfectione, quæ attenditur penes distantiam a primo principio Deo glorioso, et propinquitatem ad primam materiam : unde tales formæ non solum causant esse materiæ, sed et ipsæ causatæ sunt quoddammodo a materia. Causæ enim sunt sibi invicem causæ, ut dicitur II Phys,, text. comm. XXX. Essentia igitur substantiarum intellectualium est immaterialis et forma tantum.

QUÆSTIO VIII

Num materia possit esse sine forma.

Circa hanc partem occurrit quæstio, et hæc est octava : an materia possit esse sine forma. In hac quæstione tria facienda sunt; primo ponetur Scoti opinio; secundo ponetur opinio S. Thomæ; tertio respondebitur rationibus in oppositum.

Quoad primum Scotus in II Sent. dist. XII, quæst. II, opinatur posse materiam esse sine forma, arguitque ad hoc probandum multipliciter.

Primo sic, Non minus dependet accidens a substantia quam materia a forma : sed accidens potest esse sine substantia, ut patet in Sacramento altaris. Ergo materia potest esse sine forma.

Præterea, Absolute distinctum et prius alio absoluto potest esse sine illo absque contradictione : materia respectu formæ est hujusmodi : ergo potest esse sine forma : minor est evidens, major probatur, quia prius in eo quod prius, non dependet a posteriori, et accipitur hoc ex V Metaph., text. comm. XVI, priora sunt, quæ possunt esse sine aliis, alia non sine ipsis.

Præterea, Quicquid absolutum facit Deus in creaturis mediante causa secunda, quæ non est de essentia causati, potest facere sine illa : sed materiam Deus facit mediante forma, quæ non est de essentia ejus, ergo potest facere sine illa.

Præterea, Quicquid Deus immediate creat, immediate conservat vel conservare potest : sed materiam Deus immediate creat ; ergo immediate conservare potest, ergo sine omni forma.

Præterea, Cum nihil Deus extra se necessario velit, ex hoc quod vult materiam esse, non est necesse quod velit formam esse, nisi propter necessariam connexionem utriusque : sed inter materiam et formam non est talis necessaria connexio ; ergo, etc. Quod autem non sit talis necessaria connexio inter materiam et formam, probatur : quia tunc sequeretur, quod materia determinaret sibi necessario aliquam determinatam formam. Probatio consequentiæ, quod determinat sibi genus formæ determinat sibi aliquam speciem in genere illo, et quod determinat sibi speciem, determinat sibi esse in aliquo individuo illius speciei ; omne enim quod de necessitate est homo, necessario est hic vel ille homo : consequens autem est falsum, materia enim nullam sibi determinat formam : ergo relinquitur, quod materia non determinat sibi genus formæ ad hoc quod sit. Confirmatur ; quicquid contingenter se habet ad quodlibet generis absoluti, contingenter se habet ad id genus absolutum : sed materia contingenter se habet ad quamlibet formam : ergo materia contingenter se habet ad genus formæ. Probatur adhuc, quod si materia sibi determinat de necessitate genus formæ, quod etiam de necessitate determinat sibi unum individuum solum illius generis : quia unum essentiale et unum singulare est impossibile dependere a pluribus essentialiter ejusdem generis : materia autem est una essentialis et singularis : ergo impossibile est, quod dependeat a pluribus formis ejusdem generis : et sic si necessario determinat sibi genus formæ, necessario quoque determinabit sibi aliquam unam formam, quod falsum est. Hæc de primo.

Quoad secundum S. Thomas in I parte, quæst. XCVI, art. 1, et in quæstionibus de potentia Dei, quæst. IV, art. 1, et in quolibet quæst. III, art. 1, confirmat id quod hic dicit, scilicet materiam non posse esse sine forma duabus rationibus.

Prima est ducens ad impossibile sic, si materia existeret absque omni forma, materia simul esset, et non esset : hoc implicat contradictionem, ergo : probatur consequentia quoad secundam partem, quia quoad primam ab adversariis conceditur. Impossibile est effectum formalem separari a forma : sed existere est effectus formalis formæ ; sic enim diffinitur, forma est quæ dat esse rei ; ergo impossibile est ponere existentiam sine forma. Sicut enim impossibile est esse album sine albedine, ita esse in actu sine actu : actus autem primus, cujus est dare esse, idem est quod forma. Ex illa ergo propositione, Materia existit absque omni forma, sequuntur duo contradictoria simul vera : ex eo enim quod materia existit, sequitur quod sit in actu : ex eo autem quod est absque omni forma, sequitur quod non sit in actu. Huic rationi dat Scotus quamdam responsionem, quæ quia non nisi chimerica, et tanquam indigna, de qua verba fiant, omittatur ; quolibet enim proferente contraria solicitum esse stultum est : ait Aristoteles a quo didicimus in libro IX Metaph. quid sit actus et quotuplex.

Secunda ratio S. Thomæ ad hoc idem est ista : Omne individuum determinatum ad genus completum vel incompletum in rerum natura per se existens est in aliqua certa specie per se vel reductive : materia sola neque per se neque reductive est in aliqua certa specie : ergo materia sola non potest esse individuum quodcumque in rerum natura.

Minor est ex se clara, non enim facile esset fingere, in qua determinata specie esset materia sola. Major probatur ex eo quod individuum omne tam completum, quam incompletum, si per se existit in rerum natura separatum (quod dico propter individuum generis, ut hæc substantia, hoc animal, etc.), non continetur sub genere per se vel reductive immediate, sed mediante specie ; inter genera enim et individua mediat species, et inter principia generis et principia individui mediant principia speciei pariformiter. Insuper hæc major potest probari ad hominem assumendo dicta Scoti v arg. ; ibi enim ipse expresse assumit, quod quicquid determinat sibi genus aliquod, determinat sibi aliquam certam speciem illius generis. Et potes etiam ex dictis Scoti ibi arguere ad hominem, et probare oppositum intenti sui sic : Quidquid determinat aliquod genus determinat sibi aliquam certam speciem illius generis : materia sola determinat sibi genus substantiæ, ergo determinat sibi aliquam certam speciem substantiæ saltem reductive, ergo materia sola esset in aliqua certa specie : hoc est falsum : minor est omnium, et processus bonus; ergo, etc.

Hanc veritatem approbat Aristoteles (ut ipse Scotus confitetur) loco allegato. Sed quia dicit ex falso fundamento Aristotelem hanc conclusionem tenuisse, scilicet ex hoc, quod Deus non potest agere sine causis secundis : ostendo in hoc, Scotum errare ex dictis Comm. : II enim Phys. Comm. XII Aver. ex eodem præcise fundamento quod S. Thomas adduxit in prima ratione, tenet istam conclusionem. Ubi nullam fieri mentionem de connexione causalitatis primæ causæ apparet, sed tantum de actu et potentia : ita quod ex natura actus et natura primæ materiæ, quæ est pura potentia, concludit Aver. quod duo contradictoria essent simul vera, ut deductum est, etc. Avicennaquoque in II Metaphysicæ suæ, capitulo III, tenet conclusionem Scoti esse impossibilem : et tamen posuit expresse materiam esse creatam. Unde hæc tanquam destructiva metaphysicalium principiorum vitanda est. Hæc de secundo.

Quoad tertium respondeo. Ad primum negatur antecedens ; plus enim dependet potentia pura ab actu, quam actus imperfectus ab actu perfecto.

Sed contra hoc instat Antonius Trombeta sic : magis dependet posterius a priori, quam prius a posteriori : sed accidens est posterius substantia : materia autem est prior forma ; ergo magis dependet accidens a subjecto, quam materia a forma. Forte diceretur (ait) quod materia non est prior sed posterior forma. Contra : nam licet materia sit posterior forma ordine perfectionis, est tamen prior ordine generationis : et consequenter prior simpliciter : ut arguatur sic, Quandocumque sunt aliqui duo ordines, quorum unus simpliciter est prior altero, quicquid est in ordine priori est simpliciter prius quocumque existente in ordine posteriore : sed ordo originis et ordo perfectionis ita se habent, quod ordo originis est simpliciter prior ordine perfectionis (et hoc in natura limitata) ergo quicquid est prius origine, est prius simpliciter quocumque priore ordine perfectionis : sed ita est, quod materia est prior origine forma, licet forma sit prior perfectione, ergo materia est simpliciter prior forma. Processus bonus, et major probatur : quod scilicet ordo originis est simpliciter prior ordine perfectionis ; nam priora generatione sunt posteriora perfectione ; natura enim semper procedit de imperfecto ad perfectum ; ergo quicquid est imperfectius, est simpliciter prius quocumque perfectiori : sed materia prima est imperfectior forma ; ergo materia prima est simpliciter prior forma. Tunc ultra, Est simpli-

citer prior forma, et omne prius in suo priori potest esse sine posteriori; ergo, etc.

Ad hoc respondetur triplici responsione, ad insinuandum argumenti multiplicem defectum.

Primo dicitur, quod forma, licet sit posterior materia ordine generationis, est tamen prior etiam ordine generationis materia existente. Magni enim refert dicere materiam, et materiam existentem : sicut superficies est prior albedine, albedo tamen est prior superficie habente esse album; unde in proposito cum sermo fit de materia existente (si enim poneretur materia sola in rerum natura oportet ipsam existere) patet falsum assumi.

Secundo, dicitur quod aliud falsum ibi assumitur, scilicet quod ordo generationis sit simpliciter prior ordine perfectionis, stando infra limites naturæ finitæ; cum enim actus sit prior potentia simpliciter, tam si ponatur Deus finitus, quam infinitus : ut patet ex IX Metaph., text. Comment. xv et xii, et text. Comment. xxx, et prioritas actus sit prioritas perfectionis, consequens est quod secundum Aristotelem et veritatem ordo perfectionis sit simpliciter prior ordine generationis. Amplius, id quod est prius natura ratione et tempore, est simpliciter prius; ordo perfectionis est prior natura ratione et tempore ordine imperfectionis, qualis est ordo generationis, qui se tenet ex parte causæ materialis : ordo igitur perfectionis est prior simpliciter, media quoque propositio est Aristotelis, VIII Phys., text. comm. lxxv, ubi expresse loquitur in natura finita ad probandum, scilicet motum circularem esse primum. Unde ad probationem : concesso, quod priora generatione sunt imperfectiora, et quod natura procedit de imperfecto ad perfectum, negatur consequentia, ergo ordo generationis est simpliciter prior : licet enim agens naturale prius attingat imperfectum, oportet tamen prius agens in se perfectum esse, ut dicitur in XII Metaph., text. comm. xl. Hic adverte tu, quod oportet mendacem esse memorem : in quæstione de i cognito, Ant. Trombeta. quas impugnat propositiones, has nunc assumit, etc.

Tertio dicitur, quod dato toto processu, ultima consequentia nihil valet; falsum est enim, quod omne prius possit secundum rem absolvi a posteriori quolibet (ut ad secundum dicetur.)

Sed contra primam responsionem, quæ ponit materiam non habere propriam existentiam : sed eam mendicare a forma, instatur sic : cuicumque convenit actu causare pro aliquo signo, convenit et existere pro eodem signo : sed materiæ primæ in primo signo, quo recipit formam, convenit causare; ergo pro tunc sibi convenit existere : sed pro illo signo non habet existentiam formæ, ergo propriam.

Et confirmatur, quia materia aut causat compositum, et recipit formam, quando existit, aut quando non existit : non quando non existit, ergo quando existit; ergo pro tunc convenit sibi propria existentia, quia existentia formæ sequitur totum compositum. Et confirmatur secundo, quia causa non mendicat a suo effectu, materia autem causat existentiam compositi et formæ; ergo non mendicat existentiam ab eis, etc.

Ad hæc dicitur, quod sufficit causæ pro quolibet instanti temporis quo actu causat habere existentiam : nec apparet necessarium, quod pro quolibet signo naturæ insit existentia sibi, quo inest causalitas : ordo enim naturæ talis est in eodem instanti temporis, quod scilicet materia recipit formam, ex quibus resultat compositum, cui jam esse actualis

existentiæ advenit, quo ipsum compositum primo, forma secundo, et materia tertio existunt. Ad formam autem primæ instantiæ negatur major. Ad primam confirmationem dicitur, quod materia causat, quando existit, quia pro omni instanti quo causat, existit : quando enim est terminus temporalis. Ad secundam confirmationem dicitur, quod licet causa ut causa non mendicet a suo effectu : tamen causa materialis mendicat a suo effectu, qui est ejus causa in altero genere causæ : eo quod causæ sunt sibi invicem causæ, V Metaph., text. comm. II. Oportet autem has responsiones a Scotistis admitti : quia cum Scotus ponat II sent. dist. III, quæst. 3, existentiam esse ultimum actum posteriorem tota coordinatione prædicamentali, licet non distinctum realiter a re cujus est, oportet essentiam materiæ ex natura rei habere habitudinem ad suam existentiam, ut potentiam ad actum. Et tunc potest argui sic : Essentia materiæ, ut distincta contra suam existentiam, causat ex natura rei in genere causæ materialis suam existentiam, recipiendo eam : ergo sibi pro illo signo convenit existentia : et sic habet existentiam antequam recipiat eam, similiter stando in illo signo : aut essentia materiæ recipit ex natura rei suam existentiam, quando est, aut quando non est, etc.

Ad secundum principale negatur major. Ad ejus probationem dicitur, quod non sola dependentia, sed necessaria connexio aliquorum potest esse causa inseparabilitatis eorum. Ad id, quod adducitur ex V Metaph., dicitur quod universalis affirmativa non convertitur simpliciter : ista enim est vera, quæcumque possunt esse sine aliis et alia, non sine ipsis sunt priora : sed non convertitur; quæcumque sunt priora, possunt esse sine aliis, et alia sine ipsis.

Et nota quod maxima illa Scotica, omne prius absolutum, etc., non potest salvari, etiam sequendo viam Scoti quod pro nunc ex duobus manifestatur. Primo ex eo, quod partes essentiales simul sumptæ sunt priores toto : et tamen apud Scotum non possunt esse sine toto.

Secundo ex eo, quod prædicamentum quantitatis est absolutum prius prædicamento qualitatis, præsertim quoad quartam speciem ejus : et tamen non potest fieri quantitas continua sine figura. Si enim quantitas sine figura fieri dicatur, aut finita aut infinita : non infinita, quia illa non dabilis : et si forte imaginetur dari adhuc, cum oporteat esse lineatam, aut ergo linea recta aut curva, et sic esset figura : si finita, ergo figurata : figura enim est quæ termino vel terminis clauditur, et similiter aut habet lineas rectas, aut curvas, aut circulares, etc.

Ad tertium quidquid sit de majori, negatur minor : forma enim etsi non sit de essentia materiæ, est tamen de essentia materiæ existentis.

Ad quartum dicitur, quod cum medium sit duplex effectivum et formale, quidquid immediate Deus causat effective, potest absque media causa effectiva conservare : non autem absque media causa formali, quale medium est forma respectu materiæ.

Ad quintum negatur, quod inter materiam et formam non sit necessaria connexio. Ad cujus probationem negatur consequentia, cujus probationis falsa est major : per id autem quod additur, scilicet secundum quod necessario est homo, necessario est hic vel ille homo, nihil aliud habetur, nisi quod quia materia necessario determinat sibi genus formæ, ideo materia non potest esse sine hac vel illa forma : quod est intentum nostrum. Non enim valet consequentia, A necessario est homo; ergo A necessario est hic vel ille determinate, sed vage : et sic conceditur,

materia necessario determinat sibi formam : ergo necessario determinat sibi hanc vel illam formam non determinate, sed vage.

Ad confirmationem, cum dicitur, Quidquid contingenter se habet ad quodlibet generis absoluti, contingenter se habet ad genus ipsum : eodem modo respondetur, distinguendo contingenter se habere ad quodlibet determinate vel vage. Primo enim modo falsa est major. Secundo vero falsa est minor : materia enim non contingenter, sed necessario se habet ad quamlibet formam indeterminate, et vage.

Ad aliam probationem dicitur, quod unum essentialiter unum et singulare negative, sicut est materia prima, potest essentialiter dependere in esse a pluribus ejusdem generis indeterminate et vage, secundum quod illa plura habent unam rationem communem, sicut in proposito omnes formæ conveniunt in hoc, quod dant esse actuale. Reflecte hoc argumentum contra Scotum de quantitate et figura, et forte persuadebis infirmitatem ejus : quantitas enim continua determinat sibi genus figuræ, nullam tamen sibi figuram vindicat. Hæc de quarto.

In hoc ergo differt essentia substantiæ compositæ et substantiæ simplicis, quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam, nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam : essentia vero substantiæ simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duæ aliæ differentiæ, et una est, quod essentia substantiæ compositæ potest significari ut totum, vel ut pars : quod accidit propter materiæ designationem, ut dictum est, et ideo non quomodolibet prædicatur essentia rei compositæ de ipsa re composita. Non enim potest dici, quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quæ est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi præter formam, quasi formam recipiens. Et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiæ simplicis, de ea prædicatur. Unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiæ simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam.

In hac secunda parte capituli comparat essentias substantiarum simplicium essentiis substantiarum compositarum, triplicem differentiam inter eas assignando. Prima differentia est, quod essentia substantiæ simplicis significat formam tantum, essentia autem substantiæ compositæ significat compositum quid ex materia et forma : utraque pars differentiæ patet ex supra dictis. Secunda differentia est, quod essentia substantiæ compositæ potest significari ut totum et pars, non autem essentia substantiæ simplicis. Unde oritur, quod quia prædicatum non debet habere rationem partis, quod essentia substantiæ compositæ quandoque prædicatur de ea, et quandoque non, cum scilicet significatur ut pars. Essentia autem substantiæ simplicis, quia ut pars denotabilis non est, semper prædicatur de eo, cujus est.

Ad evidentiam hujus differentiæ notandum : quia primo aspectu apparet falsa ex eo, quod patet, quod in positis nominibus substantiis separatis, possunt significari earum essentiæ in abstracto et in concreto, et consequenter ut totum et pars : possum enim dicere, Gabriel et Gabrielitas, Deus et Deitas, etc. Sed licet ita appareat, diligenter tamen inspicienti oppositum illucescit.

Considerandum enim, quod loquimur de essentiis rerum et conditionibus earum, quæ eas sequuntur, et non de illis, quæ ex solo opere intellectus fiunt; essentiæ enim substantiarum compositarum ex eo, quod duas partes realiter habent, seu ex eo, quod sunt formæ in materia, ex se habent, unde intellectus fundet in eis significationem per modum partis et per modum totius. Cum enim significat formam illam in habente seu deferente, significatur ut totum et concretum, ut homo : cum autem significat illam, non ut in habente seu differente, sed per se, significat in abstracto et per modum partis, ut humanitas. Essentiæ autem substantiarum immaterialium, quia dicunt formas non receptas in materia, ideo ex se non habent quod significentur in concreto et in abstracto, ut totum et pars, etc. non enim est ibi deferens nec delatum. Sed quia intellectus noster intelligit res simplices et altissimas per modum rerum compositarum : ideo, ut dicunt Commentator, XII Metaph., comm. XXXIX, et S. Thomas, I parte, quæst. 13, fuit necesse, ut in illis formaret abstractum et concretum, et intelligeret eas per modum totius et partis. Differentia ergo posita hic est cum additione intelligenda : sic quod essentia substantiarum compositarum ex se habet, quod significabilis sit per modum totius et partis ; essentia autem simplicium ex se non habet quod significetur per modum totius et partis, sed ab intellectu tantum : et ideo diversitas, quæ inter abstractum et concretum in substantiis compositis est ex parte rei, et reducitur ad distinctionem, quæ est inter subjectum deferens et formam delatam. Diversitas autem, quæ est inter abstractum et concretum in substantiis separatis, non est id ex parte intellectus : ut comment. ibi dicit. Et propter hoc dicit Avicenna quod quidditas simplicis est ipsum simplex, et quidditas compositi non est ipsum compositum.

Circa hanc particulam est unum dubium, An verum sit, quod in substantiis separatis idem sit quidditas, et id, cujus est, id est natura et suppositum. Est autem ratio dubitandi : quia S. Thomas in quolibeto II, quæst. II, art. II, dicit quod apud Aristotelem VII Metaph., tex. comm. XX et XXI, in his, quibus admiscetur aliquod accidens, natura et suppositum distinguuntur ; et intelligentiis aliis a prima aliquod accidens sit in omnibus excepta prima, natura et suppositum distinguuntur sive quidditas, et id cujus est. Ex alia parte, III de Anima, comm. IX, dicit in separatis a materia idem est, quod quid est et id, cujus est. Et in prima parte, S. Thomas, quæst. III, art. 3, expresse hoc dicit, quod et apparet hic auctoritate Avicennæ.

Ad intellectum hujus difficultatis est notandum, quod cum nomine Naturæ intelligatur id quod per diffinitionem significatur : nomine autem Suppositi individuum habens illam quidditatem ; secundum triplicem gradum substantiarum, in universo tripliciter invenitur differentia suppositi a natura.

In substantiis siquidem materialibus suppositum differt a natura dupliciter secundum rem, et ultra hoc secundum rationem. Differt primo modo intrinsece, quia aliquod reale suppositum sibi intrinsecus includit, quod non includit natura, scilicet principia individuationis. Si enim Sortes diffiniretur, in ejus diffinitione poneretur hæc materia, quæ non ponitur in diffinitione naturæ humanæ. Differt secundo extrinsece, quia aliquid reale extrinsecum sibi includit suppositum, scilicet esse actuale existentiæ, quod non includit natura ; existentia enim primo est actus

suppositi, cujus est fieri, quæ tamen caderet in diffinitione Sortis, si diffiniretur. Differt tertio secundum rationem, ut patet.

In substantiis autem separatis aliis a prima suppositum differt a natura duobus modis tantum, scilicet extrinsece secundum rem, et secundum rationem ; nihil enim reale intrinsecum sibi includit suppositum in eis, quod non includat natura, quia non individuatur per aliquod positivum contrahens naturam specificam, quod sit velut differentia individualis supposito intrinseca, sicut est in substantiis materialibus. Sed quia in eis, ut patebit, existentia differt realiter a natura, quæ primo, ut dictum est, est actus suppositi, ideo suppositum in eis differt extrinsece a natura : addit enim extrinsece realitatem existentiæ. Differt secundo secundum rationem, ut patet. In Deo vero glorioso suppositum uno modo tantum differt, scilicet secundum rationem, quia nec natura divina individuatur per additum, nec existentia sua distincta est realiter ab ejus essentia : unde patet, quod utraque pars dubii est vera aliquo modo : et quod in substantiis separatis differunt secundum rem quod quid est, et id cujus est, quia extrinseca differentia differunt secundum rem ; et quod sint idem, quia non differunt per aliquam intrinsecam differentiam realem : hanc autem esse mentem S. Thomæ diligenter intuenti dicta ejus in locis allegatis facile innotescere potest.

Secunda differentia est : quia essentiæ rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sunt idem specie, et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis. Sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse.

Hic ponitur tertia differentia in ordine vocata secunda inter eas quæ oriuntur ex prima, et dicitur quod differunt etiam in hoc essentia substantiæ compositæ et essentia substantiæ simplicis, quod essentia substantiæ compositæ est plurificabilis numero in eadem specie, sicut essentia humana distinguitur numero in Socrate et Platone. Essentia autem substantiæ simplicis, id est separatæ a materia non est plurificabilis in plura individua ejusdem speciei, sed quodlibet individuum constituit unam speciem, et distinguitur specifice ab alio. Et fundamentum ejus est in duabus propositionibus, quarum prima est, Cum actus sit, quod dividit et separat, VII Metaph., text. comm. XLVI, omnis divisio aut est formalis aut quantitativa : ut Aristoteles inquit, III Metaph., text. comment. II, et Commentator I Phys., comm. VI. Secunda est, Formæ specificæ sunt indivisibiles formaliter. Ex his enim deducitur quod formæ specificæ, quæ recipiuntur in materia, dividuntur ad divisionem materiæ per quantitatem, et sic fiunt multa individua ejusdem speciei. Forma autem specifica non recepta in materia omni divisione caret : et formali quidem ex eo, quod species specialissima est : quantitativa autem ex eo, quod non est recepta in materia, quam sequitur quantitas, et ideo non potest esse multa individua in eadem specie : multitudo enim divisionem sequitur.

QUÆSTIO IX

Num quælibet species substantiarum separatarum, unum tantum habeat individuum.

Circa hanc partem occurrit quæstio, An quælibet species substantiarum separatarum unum tantum habeat individuum. In hac quæstione tria sunt facienda. Primo ponetur opinio Scoti cum fundamentis : secundo ponetur veritas Peripatetica : tertio respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum, Scotus II Sentent., dist. III, quæst. VII, opinatur plures esse intelligentias ejusdem speciei talibus mediis.

Primo sic, Omnis quidditas quantum est de se est communicabilis : intelligentia est aliqua quidditas; ergo quidditas intelligentiæ est de se communicabilis; ergo potest inveriri in pluribus. Major probatur : quia si quidditas omnis non esset communicabilis ; vel communicabilitas repugnaret ei ratione perfectionis quidditativæ aut imperfectionis : non ratione perfectionis, quia communicabilitas, secundum fidem catholicam, convenit quidditati divinæ quæ summe perfecta est. Nec ratione imperfectionis, quia communicabilitas convenit quidditatibus substantiarum compositarum, quæ sunt imperfectæ. Cum ergo ratione neutrius repugnet sibi, restat major vera.

Præterea, Omnis quidditas intelligibilis sub ratione universalis. absque contradictione est plurificabilis numero : quidditas separata est intelligibilis sub ratione universalis absque contradictione; ergo est plurificabilis numero. Major probatur ex eo, quod implicat intelligi sub ratione universalis, et esse de se hoc : est enim universalitas opposita hæccheitati : sicut implicat intelligere essentiam divinam sub ratione universalis, quia est de se hoc.

Præterea, Deus potest hunc Angelum in hac specie annihilare : isto annihilato, Deus potest speciem hanc reparare in aliquo alio individuo, non in eodem, secundum istam opinionem : quia secundum istos homo non posset resurgere idem numero nisi anima intellectiva remanente eadem numero; ergo in eadem specie erunt plura individua saltem successive.

Præterea, Animæ intellectivæ distinguuntur numero in eadem specie, et tamen sunt immateriales; ergo, etc.

Præterea, Aug. in Enchiridio, cap. XXIX, dicit, quod, quia tota natura seu species humana ruerat, ideo misertus Deus ad eam salvandam venit : non autem venit ad salvandam naturam angelicam, quia tota non ruit. Ecce, quod Aug. dicit totam naturam angelicam non lapsam esse per peccatum, quod non potest esse verum, si tot sunt species, quot sunt individua : sic enim multæ naturæ angelicæ lapsæ totaliter essent, humana autem tantum una, cum humana non sit nisi una.

Præterea Damascenus in Elementario, cap. XII, dicit, quod secundum unamquamque speciem fecit Deus angelos.

Præterea, Arguit ad idem in quolibet., quæst. II, quod prædicta opinio est damnata Parisiis in pluribus articulis. Primus est, Si quis dixerit Deum non posse multiplicare formas sine materia, error. Secundus, Si quis dixerit formam non recipere divisionem sine materia, error. Ter-

tius, Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possit ejusdem speciei facere plures, error.

Quod si dicatur, inquit Ant. Trombeta, quod ista sententia non est damnata ubique, dato quod Parisiis sic sit : contra, nam sententia damnata in aliqua universitate famosa ubique est damnata, aut suspecta de hæresi, non solum auctoritate diœcesani, sed etiam auctoritate domini Papæ, ut patet extra de hæreticis; capitulo ad abolendam. Hæc de primo.

CONCLUSIO

Quævis intelligentia constituit unam speciem.

Quoad secundum, veritas Peripatetica ab Arist. Comm. et S. Thoma accepta est, quod quælibet intelligentia constituat unam speciem : ita quod non possint ibi inveniri plura individua ejusdem speciei. Et S. Thomas quidem in quæstionibus disputatis de spiritualibus creaturis, art. 8, et in II contra Gent., cap. CXIII, et in prima parte, quæst. L, art. 4, et alibi probat hoc multis rationibus, quarum duabus nunc utendum est.

Prima ex earum immaterialitate sumitur, unde omni principio distinctivo numeraliter carent : et formatur ratio sic, Omnis species habens plura individua, habet in se distinctivum numerale : intelligentia non habet tale principium distinctivum; ergo : minoris probationem habes supra immediate ante quæstionem. Et nota, quod hæc ratio est sumpta ex XII Metaph., text. comm. XLIX, ubi fit hæc consequentia, Cœlum, id est primum principium est unum specie et plura numero, ergo est materiale : unde expresse datur intelligi, quod immaterialitas est sufficiens causa non plurificationis numeralis. Sed quia Scotus expresse dicit loco præallegato, quod opinio sua est contra Aristotelem, ideo omittam auctoritates.

Secunda ratio S. Thomæ est sumpta ex ordine universi fundata super tres propositiones, quarum prima est, Universum habens tres partes, scilicet sphæram generabilium et corruptibilium, corpora cœlestia, et substantias immateriales, habet pro bono intrinseco ordinem; hæc habetur, XII Metaph., text. comm. LII.

Secunda propositio est, quod ordo est duplex, scilicet per se et per accidens. Ordo per se inter essentialiter ordinata, ut species quæ sunt sicut numeri VIII Metaph., text. comm. X. Ordo per accidens est inter individua ejusdem speciei : ut dicitur III Metaph., text. comm. XI.

Tertia propositio est, quod ea pars universi, in qua est ordo per se purus, est potior ea, in qua est ordo per se admixtus ordini per accidens, ex XII Metaph., text. comm. LII, ubi comparatur prima pars universi filiisfamilias, quibus nihil ordinatum per accidens inest. Super his propositionibus fundatur talis ratio, Id quod caret ordine per accidens non habet plura individua ejusdem speciei : suprema pars universi caret ordine per accidens ; ergo non habet plura individua ejusdem speciei. Major ex terminis patet : minor licet ex Aristotele habeatur loco allegato : quia isti tamen negant Arisotelem in hac parte; sicut et alibi, ratione probatur sic : Non minus excludit ordinem per accidens suprema pars universi, quam media pars : cum suprema sit perfectior et bonitas universi in ordine consistat, et ordo per accidens sit imperfectum quid et

deficiens ab ordine per se, immo ordinatum per accidens est inordinatum, eo quod per accidens est conditio diminuens ratione ordinis, sed media pars excludit ordinem per accidens, ut patet : corpora enim cœlestia non habent plura individua ejusdem speciei, non enim est nisi unus sol, una luna, etc., ergo suprema pars universi a fortiori excludit ordinem per accidens. Hæc de secundo.

Quoad tertium respondetur argumentis Scoti. Et ad primum quidem, ut terminos theologicos admisceamus, quia argumentum theologicum est, dicitur quod communicabilitas est triplex. Quædam cum divisione essentiæ, sicut universale communicabile est particularibus. Quædam vero absque divisione aliqua essentiæ et esse per identitatem, sicut essentia divina communis est tribus suppositis. Quædam per assumptibilitatem ad hypostaticam unionem, sicut natura humana communicabilis est omnibus suppositis divinis. Si in præmissis Scotus assumit communicabile primo modo, falsa est major, patet in essentia divina. Si secundo modo, falsa etiam est major : nulla enim essentia creata est illo modo communicabilis. Si tertio modo, falsa quoque est major, ut patet de essentia divina. Si autem accipiatur communicabile neutro illorum modorum, sed pro communicabili in communi non descendendo determinate ad hoc vel illud communicabile, concesso toto argumento, non concluditur quod quidditas angelica sit communicabilis, sicut universale particularibus. Committitur enim fallacia consequentis a superiori ad inferius affirmative. Unde probatio adducta nihil contra nos facit. Communicabilitas primo modo repugnat intelligentiis propter earum perfectionem. Communicabilitas secundo modo repugnat intelligentiis propter earum imperfectionem. Communicabilitas tertio modo convenit eis ex earum imperfectione, quia esse distinguitur realiter ab earum essentia.

Ad secundum dicitur distinguendo majorem. Aliquid enim esse intelligibile sub ratione universalis convenit dupliciter. Uno modo ex parte rei et intellectus, ut verbis S. Thomæ utar. Alio modo ex parte intellectus tantum. Primo modo major est vera, et minor falsa. Secundo modo major est falsa, licet minor sit vera : cum enim universalitatis fundamentum ex parte rei sit inventio illius quidditatis in pluribus individuis simul vel successive. Fundamentum vero ex parte intellectus sit præsentatio illius quidditatis non repræsentatis conditionibus individuationis, ut sic : illud est universale utroque modo, scilicet ex parte rei et intellectus, quod utroque fulcitur fundamento, sicut humana essentia est intelligibilis sub ratione universalis ex parte rei, quia ipsa est realiter divisa et inventa in multis et ex parte intellectus, quia repræsentatur absque hic et nunc. Illud autem est universale ex parte intellectus tantum, quod altero tantum fulcitur fundamento, scilicet repræsentatione, etc. ita quod ejus universalitas ex hoc solo habetur, quod objective in intellectu ponitur, cui objicitur res secundum conditiones quidditativas non individuales ut sic : et hoc modo quidditas intelligentiæ est universalis. Licet enim individuale et specificum esse ibi idem habeat principium : quia tamen repræsentatur ut talis res non ut hoc, quia non repræsentatur secundum quod in se est, sed secundum modum rerum compositarum, in quibus aliud est natura, et aliud est individuum illius naturæ : ideo est universalis, ut objecta est tantum. Ex hoc eodem modo est prædicabilis quidditas intelligentiæ de pluribus, scilicet nec actu nec aptitudine, sed ut objecta est intellectui ; ut ab Avicenna

habes V Metaph. : quinimo ipsa quidditas divina hoc modo communis et universalis secundum rationem est, unde et numerum pluralem apud grammaticos habet. Ad probationem autem majoris sic negatæ patet responsio : cum enim dicitur, quod implicat quidditatem esse de se hanc et universalem et prædicabilem de pluribus : hoc est verum, accipiendo universale ex parte rei : et similiter prædicabile. Universale enim secundum rationem tantum est unum in multis, et de multis ut objectum est tantum. Universale tantum ex parte rei est in multis secundum rem, licet unitatem habeat, ut objectum est. Hæc si vis plene intelligere, memento eorum, quæ dicta sunt in quæst. de universalibus.

Ad tertium dicitur, quod in casu illo repararetur necessario idem numero Angelus : ex eodem enim Gabriel est hic et Gabriel. Nec est verum quod apud nos Deus non possit idem numero reparare, licet dicamus quod si in resurrectione non resumeretur eadem anima numero, quæ non annihilata esse debet : si resurrectionis ratio salvanda est, non esset idem homo numero, cum quo stat idem numero posse reparari a Deo.

Ad quartum dicitur, quod non est simile de intelligentiis et animabus intellectivis quoad hoc, quia animæ sunt partes speciei corporibus unibiles : non autem intelligentiæ : sed de his infra erit amplior sermo.

Ad quintum respondet S. Thomas quod natura humana et angelica possunt dupliciter accipi. Uno modo secundum esse naturæ : et sic natura humana est una : angelica vero plures. Alio modo accipiuntur secundum esse viæ, scilicet ut viatrices ad beatitudinem supernaturalem : et sic sicut natura humana est una, ita tota latitudo angelicarum specierum est una natura, eo quod sicut omnes homines uno modo tendunt ad patriam, scilicet per liberum arbitrium flexibile remediabiliter : sic omnes angeli uno modo tendunt ad beatitudinem, scilicet per liberum arbitrium flexibile irremediabiliter; semel enim flexum reverti amplius non potest : apprehendunt enim immobiliter. Et propterea Aug. ut theologus loquens ad quem pertinet consideratio de homine et angelis in esse viæ et patriæ vocavit omnes angelos unius naturæ.

Ad sextum dicitur, quod Damascenus forte opinionem illorum quos in hoc non sequimur imitans dixit illa verba. Vel per speciem intellexit speciem subalternam non specialissimam : et hoc mihi placet magis, cum non constet ipsum contrariæ opinionis esse : et nunc large speciei nomen accipiendum est, si veritatem habere debet.

Ad septimum dicitur primo, quod argumentum procedit ex malo intellectu articulorum Parisiensum ; illi enim sunt contra Averroystas, qui animam intellectivam, non multiplicabilem numero dicunt, quia est forma immaterialis : unde sensus primi articuli est, Si quis dixerit Deum non posse multiplicare formas sine materia, id est sine dependentia a materia, error. Similiter secundi, Si quis dixerit formas non recipere divisionem sine materia, id est sine dependentia a materia, error. Similiter tertii, Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset ejusdem speciei facere plures, error : non habent materiam, id est dependentiam a materia, vel non posset, id est ex impotentia Dei procederet.

Vel dicatur secundo, quod articuli Parisienses, in quantum tangunt vel tangere videntur doctrinam S. Thomæ revocati sunt per dominum Stephanum episcopum Parisiensem apud Bertiliacum, anno Domini MCCCXXV dei Iovis ante sacras Cineres, ut patet in litteris, quæ

incipiunt, magistra rerum experientia certis indiciis evidenter demonstrat.

Dicitur tertio, quod cum sanctissimus Urbanus papa doctrinam S. Thomæ approbaverit in extravaganti quæ incipit Laudabilis Deus in sanctis suis et in sui majestate mirabilis : mirum est quomodo isti audeant contra Romanæ ecclesiæ approbationem reducere articulos Parisienses. Sunt autem verba domini Papæ in calce extravagantis ad universitatem Tholosanam ista : Volumus insuper, et tenore præsentium vobis injungimus, uti dicti beati Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare. Datum apud Montem Flasconem, etc. Hæc verba attendant adversarii, et videant quanta temeritate contra mandatum summi Pontificis catholicam sancti Thomæ doctrinam impugnare nituntur.

Hujusmodi ergo substantiæ quamvis sint formæ sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiæ, et hoc sic patet : quicquid enim non est de intellectu essentiæ vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia : quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de suo esse facto ; possum enim intelligere quid est homo vel phœnix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura : ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

In hac tertia parte capituli hujus probatur substantias separatas esse compositas ex esse et essentia. Sed antequam ad probationem accedatur, prænotandum est in substantiis materialibus inveniri quatuor realiter distincta, scilicet materiam, formam, essentiam compositam ex eis, et existentiam. In homine enim est considerare materiam, in qua recipitur ejus forma, et formam ipsam, quæ est illius materiæ actus, et essentiam humanam, quæ nec est materia nec forma, et esse actualis existentiæ, quo homo formaliter existit in rerum natura : unde fit, ut in istis substantiis duæ compositiones pertinentes ad genus substantiæ reperiantur. Quarum prima est ex materia et forma ; secunda est ex essentia et existentia, quæ vocatur compositio ex esse et essentia.

Conveniunt autem inter se et differunt hæ compositiones. Conveniunt quidem in duobus. Primo in hoc, quod utraque constat ex actu et potentia ; materiam enim et formam clarum est se habere, ut potentiam et actum : essentia autem et esse ex eo liquet, quod se habent ut potentia et actus, quia quidditas quælibet ex hoc ponitur in rerum natura quod existentiam acquirit.

Secundo conveniunt in hoc, quod utriusque extrema sunt in eodem genere ; tam enim materia et forma hominis, quam essentia et esse ejus in genere substantiæ et specie humanæ reponuntur.

Differunt autem quoad decem. Primo, quia extrema primæ compositionis sunt partes substantiæ, et non sunt substantia, proprie loquendo, ut patet. Materia enim et forma non sunt in genere substantiæ nisi reductive : unde prædicationem substantiæ, quæ est genus generalissimum non nisi in obliquo suscipiunt. Extremorum vero secundæ compositionis neutrum est pars substantiæ : sed alterum est substantia, essentia scili-

cet quæ est in recta linea prædicamentali, alterum vero extra substantiam scilicet existentia.

Secundo differunt, quia extremum illud quod se habet ut potentia in prima compositione, est ens pure potentiale, materia scilicet. Extremum vero illud quod se habet ut potentia, in secunda compositione non est pura potentia, sed ens in aliqua specie quidditative completum, essentia scilicet.

Tertio differunt, quia extremum illud, quod se habet ut potentia in prima compositione, non est id quod est, nec quod fit, proprie loquendo. Materia enim non fit, ut dicitur VII Metaph., text. comm. XXVII, ejusdem autem est esse, cujus est fieri, cum fieri ad esse terminetur. Extremum vero id quod in secunda compositione se habet ut potentia est id quod est, et fit : cum omnis factio ad compositum terminetur, ut ibidem dicitur.

Quarto differunt, quia extremum illud quod in prima compositione se habet ut actus, non est ultima actualitas rei, sed causat alium ulteriorem actum : forma enim hominis, quæ ejus materiam informat, causando totum compositum, complet proprium receptivum ipsius existentiæ : et sic eam causat, quæ est ulterior actus. Extremum vero illud quod in secunda compositione se habet ut actus, est ultima actualitas illius generis ; post existentiam enim Sortis nihil sibi substantiale amplius advenit.

Quinto differunt, quia extremum illud, quod in prima compositione se habet ut actus, est ita actus quod tamen comparatur ad aliud, ut potentia. Extremum vero illud quod in secunda compositione se habet ut actus, est ita actus, quod ad nihil ipsius rei comparatur ut potentia. Quod patere potest advertendo proportionem, quæ est inter formam et existentiam. Est enim proportio formæ ad esse actuale, sicut proportio diaphaneitatis ad lumen ; forma siquidem recipit existentiam et causat eam, sicut diaphaneitas lumen. Sicut namque aer in eo, quod aer non est capax luminis, sed oportet ipsum diaphaneitate informari, ut proprium receptivum luminis fiat : ideoque neque aer nec diaphaneitas, sed aer diaphanus est qui primo luminosus est, licet secundario tam aer quam diaphaneitas lumine careat; ita in proposito materia sola non est capax existentiæ, quia actus in propria suscipi debet potentia : sed oportet in ipsa formam recipi, ut proprium exceptivum existentiæ fiat, non materia nec forma, sed compositum ex eis. Id enim quod primo existit, est compositum cujus primo etiam est fieri : tamen tam materia, quam forma secundario actuatur illamet existentia : unde sicut diaphaneitas est causa formalis aeri diaphano, et ejus complementum formale ad hoc ut proprium susceptivum luminis sit, et cum hoc comparatur ad lumen adveniens ut potentia recipiens, licet secundario ad actum : ita forma est causa formalis composito et complementum ejus formale ad hoc, ut proprium receptivum existentiæ sit, ac per hoc comparatur ad ipsam existentiam subsequentem ut potentia recipiens : secundario tamen ad actum receptum ; unde fit, ut ipsum esse actualis existentiæ ad nihil aliud comparetur, ut potentia ad actum : sed sit ultima actualitas omnis rei etiam ipsius formæ.

Sexto differunt, quia extremum illud, quod in prima compositione se habet ut actus est de intellectu seu diffinitione rei intrinsece : forma enim secundum omnes intrinsece in diffinitione concipitur. Extremum vero illud quod in secunda compositione se habet ut actus, est extra

quidditatem rei : diffinitio enim non significat esse, vel non esse, ut dicitur I Poster.

Septimo differunt, quia ex extremis primæ compositionis fit unum tertium per se unum. Ex extremis vero secundæ compositionis non fit unum tertium per se unum neque per accidens, proprie loquendo. Et colligitur ratio hujus differentiæ ex supradictis : unum enim per se non fit nisi ex duobus, quorum utrumque est pars substantiæ : nulla enim substantia completa facit unum per se cum quocumque alio, et quorum alterum est pura potentia : ex duobus enim actibus non fit tertium per se unum, et quorum alterum est ita actus, ut possit comparari ad aliquid aliud, ut potentia; partes enim sunt materia totius, V Metaph., text. comm. III. Cum autem in prima compositione omnes istæ compositiones salventur, in secunda vero nulla : sequitur quod in secunda compositione non fiat unum tertium per se, neque etiam unum per accidens fit : quia unum per accidens aggregat res diversorum generum : cum his tamen stat quod essentia per se adunetur cum esse.

Octavo differunt, quia prima compositio est compositio ex his, et ideo fit ibi unum tertium. Secunda vero est compositio cum his. Nulla enim res datur, quæ constet ex essentia, et existentia, proprie loquendo, sicut datur res constans ex materia et forma; sed essentia componit cum existentia et e converso : et ideo dictum est, quod adunantur per se, non tamen componendo tertium.

Nono differunt, quia prima compositio ad pauciora se extendit, quam secunda. Extrema enim primæ compositionis non inveniuntur nisi in rebus sensibilibus : eam namque solam ex materia et forma constare, supra conclusum est. Extrema vero secundæ compositionis reperiuntur et in rebus sensibilibus, et in rebus immaterialibus; habent enim intelligentiæ quidditatem et existentiam. Unde prima compositio infert secundam, et non e converso : omne enim compositum ex materia et forma est compositum ex essentia et esse : sed non convertitur.

Decimo differunt quoad passiones suas : compositionem enim primam quantitas, accidentia sensibilia, et transmutatio saltem localis sequuntur. Compositionem autem secundam neque generatio, neque corruptio, neque transmutatio aliqua physica sequitur : sed tantum recipere et recipi, perficere et perfici, quia hæc sequuntur actum et potentiam, illa vero materiam et formam. In littera igitur hanc secundam compositionem in omni ente citra primum inveniri probatur tali conclusione proposita : omne ens aliud a primo est compositum ex esse et essentia. Ratio talis est : Omne habens aliquid realiter suæ quidditati conjunctum, quod est extra essentiam ejus, est compositum ex quidditate et illo additamento, id est essentia et esse : omne ens aliud a Deo habet aliquid reale suæ quidditati realiter conjunctum extra essentiam ejus, scilicet esse : ergo omne ens aliud a Deo est compositum ex esse et essentia. Major relinquitur a S. Thoma pro manifesta. Et est modificanda ita, quod illud additum sit extra essentiam rei particulariter sumptam (quod dico propter inferius, cum sit extra essentiam superioris, non tamen componit cum illo) et etiam deservit sic modificata propositio, quia esse est extra essentiam Sortis, non enim poneretur in ejus diffinitione si diffiniretur. Relinquitur igitur manifesta major, quia duo adunata, quorum neutrum est contrahens alterum, et alterum se habet ut actus, et alterum ut potentia, non nisi per compositionem realiter sunt conjuncta. Minor autem patet ex sexta differentia, et Aristotele I Posteriorum dicente, quod nulla diffinitio significat esse.

Nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et hæc res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus nisi per additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus. Vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis. Vel per hoc, quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum : sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quæ sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et præter hoc forma aliqua. Et multominus recipiet additionem materiæ, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale, unde relinquitur, quod talis res, quæ sit suum esse, non potest esse nisi una : unde oportet, quod in qualibet alia re præter eam sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura, seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet, quod sit esse præter formam, et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.

Hic ponitur secunda ratio ad idem, quæ inducitur per modum exclusionis tacitæ responsionis, quia aliquis posset dicere ad rationem factam, quod aliqua res est cujus quidditas est suum esse et illius diffinitio non abstrahit ab existere. Contra hoc inquam inducitur secunda ratio probans, quod in uno solo ente, scilicet primo, essentia est idem quod existentia : et consequenter in quolibet alio, esse et essentia distinguuntur realiter. Ratiocinatur ergo sic : Omne plurificabile seu plurificatum altero trium modorum multiplicatur, vel per additionem differentiæ formalis, vel per receptionem utriusque in materia, vel per receptionem unius in materia et alterius separatione : sed quidditas quæ est suum existere, nullo istorum modorum est multiplicabilis ; ergo quidditas, quæ est suum esse, nec est plurificabilis nec plurificata ; ergo est una tantum : et sic omne aliud ab ea non est sua existentia. Processus clarus : major vero declaratur, quoniam cum pluralitas sequatur divisionem : divisio alicujus fit per differentias formales : sicut natura generica animalis multiplicatur in homine et leone. Vel per differentias individuales, sicut natura specifica multiplicatur in Sorte et Platone propter hoc, quod humanitas Sortis est in alia materia signata ab illa, in qua est humanitas Platonis. Vel tertio modo potest imaginari divisio inter aliqua duo ejusdem naturæ, propter hoc, quod alterum est omnino separatum, a materialibus conditionibus, alterum vero concretum est illis, sicut homo separatus apud Platonem, distinguitur ab homine particulariter propter hoc, quod homo separatus est immaterialis, natura vero Sortis est recepta in hac materia. Nec apparebit discurrenti per omnia prædicamenta aliquis alius modus realis multiplicationis in universo. Nec aliquis mihi objiciat quod quantitas et substantia distinguuntur realiter, et tamen non per differentias formales, nec, etc. Quoniam sive modis sive differentiis fiat divisio, non refert, dummodo contrahens ad aliquam limitatam naturam trahat contractum. Minor autem declaratur quoad omnes ejus particulas. Primo, quod non sit multiplicabilis

per modum generis, patet ex eo, quod genus recipit additionem differentiæ, per quam trahitur natura generis ad determinatam naturam specificam, et sic perdit genus puritatem propriam : animal enim contractum ad humanam speciem non est purum animal, sed animal humanum : quidditas vero, quæ est sua existentia, est ipsum esse purum, et non coarctatum : statim enim quod contraheretur, perderet puritatem, et essent ibi duo : esse scilicet, et quidditas, ad quam contractum esset. Secunda pars minoris clarius patet : quod enim recipitur in alio, non est esse purum, et per se subsistens, sed sustentatur in alio : quidditas autem, quæ est suum esse, est pura, et consequenter per se subsistens, et non alteri admixta, in quo sustentetur. Per idem quoque patet tertia pars minoris : si enim una quidditas, quæ est suum esse, est separata, altera quæ est recepta, ex hoc, quod est recepta, non poterit esse eadem suæ existentiæ : ut enim dictum est, esse receptum non potest esse idem quidditati : et sic concluditur, quod quidditas, quæ est suum esse, est una tantum, quæ est prima causa omnium, ac per hoc cætera habent esse distinctum a suis essentiis.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturæ suæ, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma, vel quidditate rei; dico sicut a causa efficiente : quia sic aliqua res esset causa suiipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile; ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio.

In hac parte quarta hujus capituli declaratur, intelligentias habere esse a Deo effective, in quo omnino idem est esse cum essentia : primum horum in sua universali conclusione, hoc scilicet, Omne aliud a prima causa est productum ab ipsa, probatur sic : Omne habens esse distinctum a sua quidditate, est productum effective a prima causa : omne ens aliud a causa prima habet esse distinctum a sua quidditate; ergo omne ens aliud a prima est effective productum a prima causa : minor supponitur ex dictis et dicendis. Major probatur sic, Omne illud, cui convenit aliquod distinctum a sua quidditate, ita se habet quod vel ipsum est causa effectiva illius, aut habet illud ab alio effective; non enim potest imaginari tertium : risibilitas siquidem et albedo, et quicquid aliud convenit homini, aut causatur ab ipso homine effective, aut ab aliquo alio, quod non est hominis quidditas; sed impossibile est, ut aliquod ens efficiat suam propriam existentiam, ut dicitur II de Anima text. comm. XLVII : ergo oportet quod illam habeat ab alio effective. Quod autem sit impossibile, ut aliquid ens efficiat suam propriam existentiam, patet ex eo, quod sequeretur, quod illud esset antequam esset, ex eo enim quod efficeret, esset : omne enim efficiens existit, III Phys., text. comm. XVII, ex eo vero quod suum proprium esse causaret suum existere, ejus causalitatem sequeretur : et sic esset antequam esset.

Et, quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam : ideo oportet quod sit aliqua res, quæ sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse

tantum, alias iretur in infinitum in causis; cum omnis res, quæ non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum : et hoc est prima causa, quæ Deus est.

Hic declaratur secundum propositorum, hæc conclusio scilicet : essentia primæ causæ est suum existere, tali ratione, Omne quod est per aliud tale, præceditur ab eo quod est per se tale : omne ens aliud a prima causa est per aliud tale, id est ens, ergo præceditur ab eo quod est per se ens : causa est omnibus ut entia sint, ut dicitur II Metaph., text. comm. IV : prima ergo causa est ex se ens, seu per se ens, et consequenter sua quidditas est ipsum esse, aliter non esset per se : sed per aliud a sua quidditate ens : et consequenter dependeret ab alio, ut ante posita ratione deductum est. Major propositio etsi habeatur II Phys., text. comm. LXVI et VIII, text. comm. XXXIX, tamen in littera probatur ex eo, quod aliter sequeretur processus in infinitum in causis : si enim non esset devenire ad unum per se tale, sed omnia essent per aliud talia : qua ratione autem unum est aliud, eadem ratione ante illud erit aliud : et sic in infinitum. Minor vero est conclusio præcedentis rationis.

QUÆSTIO X

Num intelligentiæ sint a Deo effective productæ.

Circa hanc partem dubitatur, an intelligentiæ effective sint productæ a Deo.

Et pro parte quidem negativa arguitur sic : Omne agens aliquid, agit illud per motum : nulla causa substantiarum immaterialium agit eas per motum; ergo nulla causa earum est agens eas. Major est Aristotelis I de Generatione, text. comm. XLV. Et confirmatur : quia apud Aristotelem XII Metaph., text. comm. XII, omnis productio exigit tria; a quo, ex quo, et ad quod, quæ in substantiis immaterialibus salvari non possunt.

Præterea, In I Phys., textu commenti trigesimitertii, communis conceptio philosophorum est, quod ex nihilo nihil fit, sed si intelligentiæ sunt effective a Deo, sunt ex nihilo, etc.

Præterea, IV Cœli, comm. I, nullum æternum, inquit Aver. habet efficiens vere, nisi per modum formæ et finis. Similiter XII Metaph., comment. XLIV, repræhendit modernorum morem, dicens, quod in separatis a materia non est vere agere.

Præterea, Nullum possibile ex se est necessarium ex alio, apud commentatorem XII Metaph., comm. XLI, nisi motus : sed intelligentiæ, si sunt effective a Deo, sunt possibiles ex se : ergo non sunt necessariæ ex alio, ergo corruptibiles.

In hac dubitatione, quoniam nostra ætate in hoc Patavino studio non vertitur in dubium, an ita sit, quod Deus creaverit intelligentias, sed an hoc sit secundum mentem Aristotelis et commentatoris : ideo breviter et incidenter persuadere volumus, quod omnes intelligentiæ sunt a Deo effective secundum commentatorem, et consequenter Aristotelem; omnes

enim admittunt in hac re consequentiam istam. Deinde quoniam multi in hac re quærunt modum, quo apud comm. productio ista sit, declarabitur et modus productionis.

Primum declarabitur sic : id quod est maxime ens et verum est causa entitatis et veritatis in cæteris, II Metaph., text. comm. IV. Deus est maxime ens et verum; ergo Deus est causa entitatis in cæteris. Si dicatur quod est causa finalis et non effectiva : contra XII Metaph., comm. XXXVI et XLIV, quælibet res separata a materia, cujuscumque est principium finale, est principium efficiens; ergo si Deus est principium finale intelligentiarum, erit et principium efficiens earum. Dicitur forte, quod commentator non ponit illam propositionem universaliter, sicut assumpta est, sed indefinitam : contra, commentator ex separatione a materia seu immaterialitate rei ponit causalitatem effectivam concomitari causalitatem finalem respectu ejusdem effectus, ut patet ibi; ergo ubicumque reperitur immaterialitas cum causalitate finali respectu alicujus, oportet etiam reperiri causalitatem effectivam respectu ejusdem. Confirmatur ex verbis commentatoris in de Substantia orbis, capitulo secundo : ubi expresse dicit cœlum egere intelligentia non solum movente, sed largiente in sua substantia permanentiam æternam : par autem est ratio de intelligentiis. Quod si dicatur, quod loquitur de causa finali et formali exemplari, replica facta est : et adde quod ibi dicit commentator, quod finis significat agens significatione necessariâ, et sunt verba valde notanda. Confirmatur adhuc, quia Averroes in XII Metaph., et nunc declarabitur, non solum ponit ipsas produci, sed etiam modum quo a prima causa omnes producuntur, assignat. Modus autem productionis ab ipsomet ponitur, XLIV commento, XII Metaph.; repræhendit Avic., non quia ponebat intelligentias produci a Deo : sed quia ponebat, quod Deus causaret eas per modum naturæ, scilicet quod ab uno unum tantum procedat. Posuit enim Avicenna Deum gloriosum, qui pura actualitas est, intelligendo se, producere primam intelligentiam, quæ producta intelligendo Deum, producebat secundam intelligentiam : intelligendo autem se secundum id, quod habet de actualitate, producebat animam primi orbis : intelligendo autem se secundum id quod habet de potentialitate, producebat orbem primum, et similiter secunda intelligentia faciebat usque ad ultimam, quæ præsidet sphæræ activorum et passivorum. Repræhenditur ergo Avicenna de hoc, quod unum tantum procedere a Deo immediate dicebat. Unde dicit, Non enim est illic proventus, neque consecutio neque actio : ita quod dicamus, quod una actio sequitur unum agentem. Ubi apparet quod propterea apposuit ly : Ita quod una actio, ut declararet modum productionis se impugnare. Unde et vere productionis modum subjungit in verbis sequentibus dicens : Tantum enim est illic causa et causatum, secundum quod dicimus, intellectum est causa intelligentis. Ubi scito ex Alberto XII Metaph., quod contemplatio intelligentiarum, si veritatem invenire quærit, in eas, ut operativas non speculativas tendat; sunt enim essentialiter opifices, ut earum instrumenta corpora, scilicet et cœlestia præ se ferunt. Inter artes enim talis invenitur processus, quod ars communis et principalis speciales artes subservientes causat exemplariter et effective (partialiter saltem), prout diversis modis est imitabilis : verbi gratia, ars militaris causat equestrem et frænefactivam, et alias hujusmodi, ut sic, et sic et aliter imitabilis; omnes enim inferiores artifices intuendo artem principalem, et communem, ad ejus imitationem formant operationes suas

proportionatas illi; Deus autem gloriosus est ars prima et communissima imitabilis ab omnibus artificibus specialibus, quales sunt omnes intelligentiæ. Unde ipsa ars divina ut sic imitabilis, puta per modum talem, qualis est motus Saturni, causat artem intelligentiæ Saturni : et ut alio modo imitabilis, puta per operationes tales, quales sunt Jovis, causat artem intelligentiæ Jovis, et sic de aliis; causat dico non solum exemplariter, sed effective, et totaliter. Ars enim universalis in humanis ideo non causat, nisi partialiter et exemplariter artes speciales : quia non potest nisi concurrente lumine intellectus agentis in alterius intellectus fieri. Si namque ars universalis esset separata a materia per se subsistens ex se, non prohiberetur quin posset artes speciales sui imitativas effective producere. Unde cum ars divina sit per se subsistens, et summe efficax, non requirit coagens : sed sola intelligendo se ut pluribus modis imitabilem artes speciales orbium motivas tanquam propriorum instrumentorum produxit : et quia artes illæ non sunt receptæ in aliquo, oportet quod sint subsistentes, et quod sint non solum formæ intelligibiles, sed intelligentes. Omnis enim res immaterialis si est subsistens, est intelligens secundum doctrinam Aristotelis III de Anima, text. comment. XVI. Unde cum Deus immediate producat plures artes speciales subsistentes, sequitur quod immediate producat plures intelligentias, ipsæ enim sunt essentialiter artes : et sic ibi est tantum causa et causatum, sicut intellectum, id est, ars communis intellecta, est causa intelligentis artificis subservientis.

Confirmant hunc sensum verba sequentia, quibus ait : Non est impossibile, ut id quod est per se intelligentia et intellectum, sit causa plurium entium, secundum quod ex eo intelliguntur multi modi. Ars enim divina, quæ est pura intelligentia et purum intellectum, secundum quod intelligitur a se practice pluribus modis imitabilis, plures artes producit. Quarum cuilibet, quia quod concipit de arte communi, est ratio operandi, cum sumat principia sua ab illa : ideo subdit, quod aliud est quod concipit de primo motore motor orbis Jovis, et aliud quod concipit motor orbis Saturni : et est causa in anima, ejus scilicet, quod operetur.

Confirmat quoque hoc idem proportio inter intelligentias assignata ab ipso commentatore ; ait enim in comment. XLIV quod habitudo intelligentiarum aliarum ad primam est habitudo artium specialium ad communem : ita quod sicut artes speciales perficiuntur et causantur a communi in humanis : ita proportionabiliter intelligentiæ aliæ perficiuntur et causantur a prima.

Ad primum in oppositum dicitur, quod agens dupliciter sumitur. Quandoque proprie pro illo, quod ex sua actione infert passionem, quæ magis facta abjicit a substantia : et sic sumitur ibi ab Aristoteles agens; sic enim opponuntur agens et patiens. Alio modo pro omni eo, quod in genere causæ efficientis causat : et sic agens communius est movente, ut patet ex VII Metaph., comm. XXXI.

Ad confirmationem primam dicitur, quod et illud et similia intelligenda sunt de productione physica, scilicet per motum et mutationem. Similiter dicitur ad secundum.

Ad auctoritates commentatoris adductas et similes sibi dicitur, quod loquuntur de agente proprie dicto et productione physica : vel contra positionem Avicennæ quod unum ab uno emanat.

Ad rationem secundam concessa majore, negatur minor : stat enim

apud Aristotelem, commentatorem, et S. Thomam et veritatem aliquid esse ab alio effective, et tamen esse necessarium ex se.

Ad cujus evidentiam notandæ sunt quatuor propositiones. Prima est : Possibile ex se est id, quod habet in seipso potentiam ad non esse. Patet ista ex extremis; ideo enim aliquid est in ordine possibilium et non in ordine necessariorum : quia habet in seipso potentiam ad non esse. Si enim careret potentia ad non esse, impossibile est ipsum non esse : et sic necessarium est illud esse.

Secunda propositio est : Id solum habet in seipso potentiam ad non esse, cujus aliquid habet potentiam ad aliud esse. Patet ista ex eo, quod nulla potentia per se primo appetit non esse : omnis enim appetitus per se tendit ad aliquod esse, sed quia cum illo ad quod tendit, non potest stare esse quod habet, ideo ex consequenti appetit non esse, quod est privatio formæ, quam habet. Sicut materia aquæ per se primo appetit formam ignis : sed quia cum forma ignis non potest simul stare aquæ forma, ideo ex consequenti appetit privationem formæ aquæ, quam habet. Potentia ergo omnis appetens non esse prius natura appetit aliquod aliud esse. Notanter autem dixit in hac propositione, cujus aliquid habet potentiam : quoniam non totum appetit aliud esse, sed pars potentialis; non enim tota aqua appetit esse ignis, sed ejus materia.

Tertia propositio est : Necessarium ex se est illud quod caret potentia ad esse et non esse. Patet ista ex terminis V Metaph., textu comm. VI. Necessarium enim est quod impossibile est aliter se habere; quod autem caret potentia ad esse, et non esse, impossibile est aliter se habere, omnis enim successio, quæ dicitur sic ad aliter se habere, fit per posse hoc esse perdere, et aliud acquirere.

Quarta propositio est : Quod nec intelligentiæ, nec corpora cœlestia habent aliquid sui, quod sit in potentia ad aliud esse. Ista quoad intelligentias est per se nota, quia sunt simplices formæ : quoad corpora cœlestia vero secundum Averroem similiter dicendum est, quia sunt substantiæ simplices apud ipsum : secundum autem S. Thomam ex eo est vera, quod materia cujusque eorum non est capax nisi formæ quam habet.

Ex quibus quatuor propositionibus succincte declaratis patere potest, quod secundum veritatem intelligentiæ et corpora cœlestia sunt necessaria ex se arguendo sic : Omne carens potentia ad esse et non esse est necessarium ex se; intelligentiæ et corpora cælestia carent potentia ad esse et non esse; ergo, etc. Cum hoc tamen stat, quod sint effective ab alio : potest enim unum necessarium esse effective ab alio necessario; ut dicitur VIII Phys., text. comm. XV, et V Metaph., text. comm. IX. Unde intelligentiæ et corpora cœlestia dupliciter sunt necessaria et ex se et ab alio; ex se quidem formaliter et intrinsece : ab alio vero effective et extrinsece. Unde commmentator XII Metaph., comm. XLI, dicit, quod non potest esse aliquid possibile ex se, necessarium vero ex alio nisi motus : et non dixit impossibile est aliquid esse necessarium esse ex se et ex alio. Et cum hoc inspexeris fugabuntur omnes dubitationes inter dicta ejus in de Substantia orbis, et hic; reputavit enim impossibile nisi in motu aliquid esse necessarium ex alio præcise; pro nunc sufficiant hæc.

Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius : et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus ;

ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quæ est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi æquivoce; unde etiam pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi, quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de Anima commentator dicit.

In hac quinta particula declaratur talis conclusio : Intelligentiæ sunt compositæ ex actu et potentia, quo est et quod est : sic, Omne quod recipit aliquid ab alio effective, est compositum ex recipiente potentia et actu recepto : intelligentiæ recipiunt aliquid ab alio, scilicet esse a Deo; ergo intelligentiæ sunt compositæ ex potentia et actu. Major ex eo patet, quod nihil est in seipso. Minor autem ex præcedentibus nota est. Et quamvis sic sit, quod in intelligentiis inveniatur actus et potentia, non tamen habent formam et materiam. In plus enim se habent actus et potentia, quam forma et materia. Unde pati, recipere, et subjici, et similia, quæ sunt passiones materiæ æquivoce in inferioribus, et superioribus reperiuntur. Alia enim est ratio recipiendi, ibi et hic : ibi absque omni motu et materiali conditione, in istis vero non nisi cum motu et individualibus conditionibus, ut et commentator testatur III de Anima, comm. XIV.

Et quia, ut dictum est, intelligentiæ quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura, et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiæ dicuntur componi ex quo est, et quod est, vel ex quo est, et essentia, ut Boetius dicit.

Assignat rationem, quare intelligentiæ dicuntur compositæ ex quo est, et quod est, Omne compositum ex quidditate, quæ est ipsum suppositum et esse est compositum ex quo est, et quod est : intelligentiæ sunt compositæ ex quidditate, quæ est ipsa intelligentia, et esse quo subsistunt; ergo sunt compositæ ex quo est et quod est. Omnia assumpta ex prædictis sunt manifesta.

QUÆSTIO XI

Num esse actualis existentiæ et essentia distinguantur realiter.

Circa supradicta duæ dubitationes sunt. Prima est, an esse actualis existentiæ et essentia distinguantur realiter. Secunda est, an intelligentiæ sint compositæ ex actu et potentia.

Circa primam tria agenda sunt : primo ponetur opinio Scoti. Secundo ponetur opinio S. Thomæ. Tertio respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum Scotus in tertio Sententiarum, distinctione sexta, quæstione prima, opinatur, esse actualis existentiæ et essentiam rei esse idem realiter, licet distinguantur ex natura rei, sicut modus intrinsecus

et quidditas cujus est : sicut nec albedo distinguitur a suo modo intrinseco gradu scilicet, ut tria vel quatuor. Ad probandum autem hoc licet adduci possent rationes Scoti : quia tamen unionem naturæ humanæ cum supposito divino concernunt, decem rationes inductas ab Antonio Trombeta in quolibeto suo nunc recitandas primo censui.

Primo arguit, ut ipse dicit, contra fundamentum Thomæ sic : Manente eadem ratione, manet idem effectus : sed tota ratio quare ponitur ab istis, essentiam differre ab esse est propter indifferentiam essentiæ ad esse et non esse : nam, ut dicunt, lapis est in potentia, ut sit et non sit; ergo ubi talis indifferentia invenitur, ibi ponenda est talis distinctio : sed ita est, quod est consimilis indifferentia esse ad esse et non esse (esse enim rosæ in hyeme non est, in vere autem est); consimilis etiam indifferentia est essentiæ ad essentiam et non essentiam, essentia namque creaturæ ab æterno non est ; ergo esse differt realiter ab esse, et essentia differt ab essentia, quod est ridiculum.

Præterea, Quandocumque sunt aliqua duo essentialiter ordinata et realiter distincta, prius potest sine contradictione fieri absque posteriori : sed essentia non potest fieri sine existentia ; ergo : minor patet, quia essentia particularis, quæ sola fit, necessario est existens.

Præterea, Quæcumque distinguuntur realiter, se habent sicut res et res : sed essentia et existentia non se habent sicut res et res ; ergo, etc. Patet ista : quia res, proprie loquendo, convertitur cum ente in actu actualitate existentiæ.

Præterea, Nulla res componit cum sua realitate : ergo nulla quidditas differt realiter a sua existentia. Tenet consequentia : quia existentia est ipsa realitas rei, nihil enim aliud est dicere rem esse realiter, quam existere, et e converso. Antecedens est de se notum ; ridiculum est enim dicere quod aliquid componat cum sua realitate.

Præterea, Homo verus non componit cum sua veritate, nec homo affirmans cum sua affirmatione : ergo quidditas non componit cum sua existentia. Consequentia patet ex eo, quod rei existentia nihil aliud est, quam positio veritatis et affirmatio hujus. Antecedens autem oppositum non videtur bene intelligibile.

Præterea, Existentia et essentia habent idem contradictorium : ergo non distinguuntur realiter : consequentia est nota : antecedens vero manifestatur ex eo, quod nihil est quod privet esse, quin privet essentia, nec est aliud nihil privans esse, et aliud nihil privans essentia.

Præterea, Homo in potentia non componit cum homine in actu ; ergo essentia et existentia non componunt, et consequenter non realiter distinguuntur. Consequentia relinquitur per se nota : quia essentia est in potentia, existentia vero est actualitas ejus. Antecedens vero patet ex eo, quod actus et potentia dividunt ens, ut conditio diminuens, et perficiens, sicut verum et pictum dividunt animal, ut commentator dicit IX Metaph., comm. VII : homo ergo in potentia cum non sit homo simpliciter, cum sit homo in actu, solam conditionem distrahentem perdit positum sub conditione perficiente : et sic nullam compositionem habet cum homine in actu.

Præterea, Esse existentiæ si est distinctum realiter a quidditate, non est substantia, nec accidens ; ergo : probatur antecedens. Quod enim non sit accidens, ut concessum ponitur. Quod autem non sit substantia, probatur : quia aut est materia, aut forma, aut compositum : nullum illorum est apud Thomam ; ergo, etc.

Præterea, Existentia et essentia distinguuntur realiter : ergo in qualibet generatione substantiali sunt duo termini totales, et duo termini formales. Consequens est impossibile; ergo, etc. Consequentia probatur quoad utramque partem, supponendo duo. Primum est, quod compositum per se unum fit ex per se actu, et per se potentia, ex VIII Metaph., ubi nullam causam novit Aristoteles quare compositum substantiale est per se unum, nisi quia materia est per se potentia, forma vero per se actus. Secundo supponitur, quod essentia est per se potentia, existentia vero per se actus. Ex quibus concluditur, quod id quod resultat ex esse et essentia, est per se unum : quo dato, sequitur quod erunt duo composita per se unitatem habentia, quorum alterum erit compositum ex materia et forma, alterum ex esse et essentia : et cum unumquodque per se unum natum sit terminare generationem, ergo in generatione erunt duo termini totales : et sic patet prima pars. Erunt etiam duo termini formales, scilicet existentia, et forma substantialis, quod etiam probatur sic : terminus formalis generationis est id, quo aliquid generatur : sed tam existentia, quam forma est id, quo aliquid generatur; ergo, etc. Probatur minor sic : eo modo, quo aliquid est ratio essendi, est ratio generandi : sed existentia est ratio essendi, ergo est ratio generandi. Vel formetur sic ratio : eo modo quo aliquid generatur, eo modo est : sed per seipsum compositum non generatur per esse sic, quod esse sit terminus generationis : ergo non habet esse per ipsum esse. Consequens est falsum, ergo altera præmissarum : non major, ergo minor.

Præterea, Ex existentia et essentia fit per se unum; ergo datur processus in infinitum in essentiis. Consequens est impossibile; ergo, etc. Antecedens patet ex præcedenti ratione, et probatur sic, nam sicut ex materia et forma resultat tertium per se unum, quia illa est per se potentia, hæc per se actus : ita ex existentia et essentia, cum etiam existentia sit per se actus, et essentia per se potentia; eadem enim ratio est. Consequentia autem probatur : quia si ex esse et essentia fit tertium per se unum, cum illud iterum distinguatur a sua existentia, componet cum ea, et ex eis fiet aliquod per se unum : et iterum arguitur eodem modo de illo, et sic in infinitum. Hæc de primo.

Quoad secundum, opinio S. Thomæ ab eo posita in II contra Gentiles, cap. LII, est quod in omni creatura quidditas et ejus esse actualis existentiæ distinguuntur realiter : et licet hæc conclusio nunc in textu probata sit, attamen ad pleniorem declarationem deducam tres probationes ex S. Thoma ibi.

Prima est, Omnis essentia creata habet aliquid sibi realiter conjunctum, præter suum esse : nullum esse irreceptum habet aliquid sibi annexum præter se : ergo nullum esse irreceptum est essentia creaturæ, et consequenter esse et essentia non sunt idem; esset enim ipsum esse irreceptum, si esset idem essentiæ, sicut et ipsa essentia irrecepta est, de substantiis loquendo. Major est nota per se : Sortes enim præter suum esse habet quantitatem, albedinem et similia : similiter substantiæ separatæ, ut nunc supponimus, habent aliquod accidens, puta actum intelligendi saltem. Minor vero declaratur ex eo, quod si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis : sed præcisa causa, quare esse habeat aliquid præter se annexum, est, quia esse est receptum in alio, in quo potest recipi aliud : quod patet ex hoc, quod esse substantiale Sortis et esse album ejusdem nulla alia ratione adunatur,

nisi quia utrumque recipitur in Sorte : sunt enim tantum unum subjecto. Cum ergo esse non erit receptum, non remanebit aliquis modus, quo potest habere aliquid sibi annexum.

Confirmatur hoc : quia esse substantiale Sortis, aut adunatur cum aliis præter se identice, et hoc est manifeste falsum : esse enim substantiale Sortis, non est esse album. Aut sicut potentia et actus, ita quod esse substantiale sit potentia et accidentale actus ejus, et hoc non, quia nullum esse actualis existentiæ potest poni subjectum alterius, cum sit ultima actualitas. Remanet igitur, quod ea ratione adunentur, quia ambo recipiuntur in tertio : et ideo sublato hoc ab ipso esse actualis existentiæ, quod sit, scilicet receptum, aufertur etiam quod possit habere aliquid sibi annexum; et hoc est quod Boetius dicit in Hebdomadibus, quod ipsum quod est aliquid, habet sibi præter se conjunctum : ipsum vero esse nihil.

Secunda ratio ad idem est, Omne esse irreceptum est infinitum simpliciter : nullum esse creaturæ est infinitum simpliciter, ergo nullum esse creaturæ est esse irreceptum : ergo distinguitur ab essentia, etc. Minor est per se nota. Major probatur sic : Omne purum esse est infinitum simpliciter : omne esse irreceptum est purum esse : ergo omne esse irreceptum est infinitum simpliciter. Major est nota ex terminis (esse enim ideo est limitatum, quia non est purum sed prædicamentis mixtum); esse enim limitatur per naturas prædicamentales : a quibus si depuretur, omni finitate carens infinitum omnino restabit. Minor vero etiam patet ex præcedenti ratione, et ex ratione facta supra in textu. Et adhuc exemplariter declaratur : Albedo si ponatur non recepta in aliquo, est pura albedo : et nihil haberet nisi se tantum, et esset infinita in specie albedinis, ut de se clarum est : non enim potest a sano intellectu imaginari albedo separata definita ad aliquem modum albedinis : omne enim quod est per se tale, habet omnem perfectionem possibilem illi naturæ, sicut homo separatus apud Platonem, habet omnem perfectionem possibilem naturæ humanæ.

Nec valet id quod Antonius Trombeta contra hoc dicit sumptum ex Scoto, secundo sententiarum, dist. III, quæst. ult. quod si albedo esset separata, et haberet omnem perfectionem possibilem tali speciei, sequeretur quod albedo esset infinita simpliciter : quia haberet perfectionem infinitorum individuorum possibilium esse sub specie albedinis. Hoc inquam nihil valet . quoniam sicut infinita individua albedinis, etiam simul posita non sunt perfectionis infinitæ simpliciter, cum sint limitata ad speciem albedinis : ita nec albedo separata eorum perfectiones habens erit infinita simpliciter, sed in tali specie.

Tertia ratio est ista, Id quod convenit naturæ specificæ absque omni causa effectiva, distinguitur realiter ab eo, quod convenit illi, non nisi per aliquam causam effectivam : sed prædicata quidditativa conveniunt rei absque omni causa effectiva : existentia autem non convenit rei nisi per aliquod efficiens : ergo prædicata quidditativa et existentia rei distinguuntur realiter : major est per se nota. Minor etiam quoad secundam partem est clarissima : quoad primam vero declaratur sic : Seclusa omni causalitate effectiva respectu rosæ, quæro an ista sit vera, Rosa est substantia corporea : si sic, habeo intentum : si non, ergo rosa absolute sumpta non est in prato : et prædicata primi modi possunt intelligi non ad esse rei, et diffinitio separatur a diffinito, quæ omnia non sunt

imaginabilia, etc. Videtur etiam hæc opinio ab antiquis derivata, Platone scilicet, Alpharabio, Avicenna, Algazele, Boetio, Hilario, Alberto, et eorum sequacibus : licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus. Hæc de secundo.

Quoad tertium respondetur argumentis in oppositum. Et ad primum dicitur præmittendo, quod arguens non vidit S. Thomam in fonte : ut enim apparet ex secundo contra Gentiles, ubi ex intentione septem rationibus fundat suam opinionem seu positionem : ratio assumpta ab arguente non nominatur inter illas : unde peccavit imponendo nobis hoc esse totum fundamentum positionis nostræ, licet illa ratio ex dictis S. Thomæ primo sententiarum, distinctione VIII, quæstione IV, artic. 2, elici possit (ubi tamen de hac re non tractat) et est formanda sic ratio illa : essentia particulariter sumpta est indifferens ad esse et non esse : ergo distinguitur realiter a suo esse. Nec valet responsio sua dicens, quod in antecedente oportet addere, quod essentia habeat propriam realitatem aliam a realitate existentiæ, quia hoc est voluntarium. Distinctio enim realis est inter materiam et formam : quas philosophi non dubitant habere eamdem realitatem existentiæ, cum ex eis ponant unum per se fieri.

Ad argumentum ergo contra hanc rationem factum dicitur, quod falsum est, quod esse sit indifferens ad esse et non esse, et essentia ad essentiam et non essentiam : nihil enim est indifferens ad aliqua duo, quorum alterum sibi determinat in sua diffinitione : constat autem quod esse est de intellectu esse, et essentia de intellectu essentiæ. Quod autem esse rosæ in hyeme non sit, sed in vere, hoc ideo est, quia essentia rosæ, cui semper sua prædicata quidditativa adsunt, ad actum essendi non pervenit, et non ideo, quia ipsum esse sit indifferens. Cum autem addit, quod essentia est indifferens ad essentiam, et non essentiam, quia non est ab æterno, non videtur intelligere vocem propriam : ex negatione enim actus essendi ab æterno, bene sequitur, quod rosa sit indifferens ad esse et non esse, sed non quod sit indifferens ad rosam et non rosam : ut enim dicunt Alpharabius, Avicenna, Algazel, et Albertus, sive rosa sit, sive non sit, semper est rosa, et semper est substantia corporea, etc., si in aliquo termino mensuræ in his uti licet.

Ad secundum negatur utraque præmissa : et major quidem supposita ostensa est esse falsa. Minor vero ostenditur in Christo in quo humanitas absque creata existentia actuali est.

Ad tertium negatur major ad intellectum arguentis : non enim requiritur ad distinctionem realem, quod utrumque eorum habeat propriam existentiam.

Ad quartum dicitur, quod sicut esse est duplex, scilicet existentiæ et essentiæ, ita duplex est realitas essentiæ et existentiæ : et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiæ ; unde essentia hominis absolute in reali prædicamento, substantiæ scilicet, reponitur : posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiæ.

Ad quintum dicitur eodem modo : quia etiam verum convertitur cum ente et re : unde simpliciter homo dupliciter est verus, scilicet veritate essentiæ et existentiæ, homo verus veritate essentiæ non componit cum tali veritate, quæ nihil aliud est, quam fundamentalis conformitas ad sua prædicata quidditativa : componit autem cum sua veritate existen-

tiæ, id est cum esse, quod fundat hanc veritatem, Homo est; similiter dicitur de affirmatione.

Ad sextum negatur antecedens, cujus probationis utrumque assumptum est falsum. Cum enim quot modis unum oppositorum dicitur, tot dicatur et relinquum (in I Topicorum); sicut ens dupliciter dicitur, scilicet ens quidditativum et existentiæ : ita non ens, seu nihil dicitur dupliciter : scilicet nihil quidditative, et nihil existenter : homo enim absolute sumptus cum sit in prædicamento substantiæ, est ens quidditative, non tamen extra nihil oppositum actuali existentiæ : et ideo aliud est nihil oppositum enti prædicamentali seu essentiæ, et aliud, quod opponitur existentiæ actuali, etc. Et similiter alia est negatio essentiæ, et alia est negatio existentiæ.

Ad septimum negatur consequentia : non enim idem est dicere, homo in potentia componit cum homine in actu et essentia componit cum existentia; prima enim est falsa, quia idem non componit cum seipso : secunda autem est vera, quia extrema realiter distinguuntur, unde non est eadem proportio existentiæ ad essentiam, et hominis in actu ad hominem in potentia. Inter prima enim est proportio potentiæ receptivæ ad actum, et distinctio realis utroque extremo posito extra causas suas : inter secunda vero non, sed est proportio ejusdem ad seipsum secundum diversas sui dispositiones simul incompossibiles, scilicet esse in potentia et esse in actu.

Ad octavum negatur antecedens : existentia enim substantiæ est substantia, et existentia accidentis est accidens, et (ut supra patet) existentia substantiæ non est materia, nec forma, nec compositum, sed actualitas omnium eorum, et sic est reductive in genere substantiæ. Sed contra hoc instat arguens sic : Omne quod est reductive in genere, reponitur ut principium ipsius : sed esse non est principium substantiæ, ergo non est in genere substantiæ reductive.

Ad hoc dicitur, quod cum esse sit ultima actualitas rei, et ultimum in generatione sit primum in intentione; esse in genere substantiæ reponitur ut principium formale ultimum ipsius substantiæ : per hoc enim res reponitur in genere substantiæ, quia est capax esse substantialis : etenim differentiæ in omnibus generibus (ut infra declarabitur) sumuntur ab ordine ad ipsum esse.

Ad nonum negatur consequentia. Ad cujus probationem dicitur, quod primum suppositum male intellectum adducitur, eo quod Aristoteles LIII Metaph., text. comm. xv, quem arguens adducit, non dicit quod ex per se potentia et per se actu resultet unum tertium; sed quod ideo res habens partes est una, quia altera est actus, altera vero potentia, et intelligendum est (sicut supra declaratum fuit) si ad compositionem realem referatur, scilicet quod altera pars est pura potentia, eo quod ex duobus actibus non fit tertium per se unum : modo quidditas rei et existentia ejus non se habent sicut pura potentia et actus, nec sunt partes, ut patet : unde auctoritas illa non est ad propositum. Relinquitur ergo falsum esse quod essentia fiat tertium per se unum, et consequenter probatio consequentiæ quoad primam partem nihil valet, quia non sunt ibi duo composita. Ad probationem vero consequentiæ quoad secundam partem dicitur, quod non inconvenit generationem habere duos terminos formales difformiter, unum primo, alterum secundario : terminus formalis generationis primus est forma, secundarius autem esse, sicut

per oppositum creationis terminus formalis primo est esse : secundarius vero forma, et hoc modo conceduntur argumenta.

Quod si intendant probare, quod esse sit terminus generationis, primo respondetur et dicitur quod id quod assumit, scilicet eo modo, quo aliquid est ratio essendi, est ratio generandi, falsum est : licet enim sit verum, quod id quod est ratio essendi, sit ratio rei, quod generetur : non tamen est verum, quod eo modo quo est ratio essendi, sit ratio generandi ; et ratio est : quia res per generationem non exit de non esse omnino ad esse, sed de privatione ad formam, ut dicitur I Phys.; creationis enim est proprium, ut res transferat de non esse omnino ad esse, quo fit ut esse, quod est primo ratio essendi, merito sit et primo ratio primæ productionis, quæ est creatio : et forma, quæ est secundario ratio essendi, sit prima ratio secundæ productionis, generationis scilicet, unde et I Phys. principia generationis ponuntur forma et privatio. Per idem patet ad aliam formam ejusdem rationis; falsa enim est major; alius namque est modus quo res generatur, et alius quo est; est enim per formam secundario, per se autem primo : generatur vero e converso.

Ad decimum patet responsio ex dictis, falsum enim est antecedens.

Circa secundum dubium sciendum est, communem philosophorum sententiam esse intelligentias alias a prima non esse actus omnino puros : sed admixtionem in se potentiæ habentes : verum diversitas inter eos magna est de modo, quo hæc duo, actus scilicet et potentia, eis insunt.

Et ut reliquos omittamus, ne limites intentionis nostræ egrediamur, Scotus in I Sent., dist. VIII, quæst. II, opinatur omnem creaturam esse compositam ex actu et potentia hoc modo, quia quælibet creatura cum non sit nihil, oportet quod habeat aliquam actualitatem, et cum sit definita ad tale genus vel speciem seu gradum perfectionis, oportet quod habeat in se negationem alterius perfectionis possibilis reperiri in latitudine entis : et sic sit possibilis; quicquid enim est ens, et caret aliqua perfectione in ente possibili, est simpliciter possibile, et sic quælibet res est composita ex actu et potentia objectiva : ex eo enim, quod est, habet in se actum, ex eo vero, quod est ens possibile, habet in se potentiam; possibile namque a potentia dicitur. Cum autem solus Deus sit actus non possibilis, id est non potens terminare actionem alicujus agentis sui factivi : intelligentiæ apud ipsum erunt compositæ ex actu et potentia objectiva tantum : quia nullam in earum substantia receptivam formam ponit.

S. Thomas autem ex fundamentis in dubitatione præcedenti positis opinatur intelligentias et quamlibet creaturam esse compositas ex actu et potentia, sicut ex duabus rebus distinctis realiter, esse scilicet et essentia : nec oportet repetere probationes, sed solvere rationem Scoti quam ibidem facit contra hoc. Arguit enim sic : Si in qualibet creatura est compositio ex duabus rebus, accipio alteram illarum rerum componentium, et quæro, an sit simplex, an composita. Si simplex, ergo non quælibet res creata est composita. Si composita, iterum quæretur de partibus ejus, et sic in infinitum.

Ad hoc facillime respondetur : procedit enim argumentum ex malo intellectu positionis nostræ; cum namque dicitur, quod quodlibet aliud a Deo est compositum (ly quodlibet), distribuit non nisi pro his, quæ vere sunt, et proprie esse habent : quæ apud Aristotelem et veritatem sunt sola subsistentia : omne ergo suppositum tam substantiale, quam accidentale (si sic loqui licet) est compositum ex actu et potentia realiter

distinctis, quidditate scilicet et esse : Sortis enim quidditas, ut declaravimus, distinguitur realiter a suo esse, et hujus albi albedo distinguitur realiter a sua propria existentia, ut ex dictis patere potest. Non enim sumus adeo insensati, ut dicamus omnem entitatem qualitercumque esse compositam. Componentia enim ultima in resolutione quis dubitat oportere esse simplicia? Dicimus igitur in proposito, intelligentias cum subsistant habere in se quidditatem et existentiam adunatas, ut potentiam et actum, et sic compositas esse ex duabus rebus realiter distinctis. Scotus autem sententiam tenere potest suam absque alterius læsione, sed linguam coercere debet.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum : quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Comment. in III de Anima, quod si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum adinvicem secundum gradum potentiæ et actus, ita quod intelligentia superior, quæ plus propinqua est primo, habet plus de actu, et minus de potentia, et sic de aliis : et hoc completur in anima humana, quæ tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis, unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quæ tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator III de Anima dicit, et ideo philosophus comparat eam tabulæ rasæ, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum; ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animæ, non sit dependens a corpore; et ideo post istam formam, quæ est anima, inveniuntur aliæ formæ plus de potentia habentes, et magis propinquæ materiæ, intantum, quod esse earum sine materia non est : in quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quæ sunt propinquissimæ materiæ, unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum, quibus materia ad formam disponitur.

In hac sexta et ultima parte hujus capituli de multitudine intelligentiarum agens, primo proponit duas conclusiones, quarum prima est, quod secundum fundamenta prædicta non est difficile invenire pluralitatem intelligentiarum. Secunda est, quod absque talibus fundamentis impossibile est invenire in eis pluralitatem, et hoc quidem non nisi auctoritate Comm. III de Anima, comm. xiv. Probatio vero primæ conclusionis est : quia quandocumque est aliquod medium, per participationem utriusque extremi plurificatur penes majorem participationem unius et minorem alterius; verbi gratia, imponatur nomen coloribus mediis, et vocentur A : tunc A quia est inter albedinem et nigredinem medium, per participationem multiplicatur in plures species, puta pal-

lidum, croceum, citrinum, propter majorem appropinquationem ad albedinem et recessum a nigredine, et econverso : sed intelligentia est quid medium, secundum præhabita, inter duo extrema, scilicet actum purum et puram potentiam, participans naturam utriusque, quia habet actum conjunctum potentiæ : ergo intelligentias plures esse, ex hoc fundamento, facile perpendi potest, scilicet ex eo quod sunt compositæ ex actu et potentia.

Ad horum evidentiam est sciendum, quod in latitudine entis sunt duo extrema, scilicet Deus gloriosus actus purus omnino, et materia prima pura potentia omnino : reliqua omnia sunt intermedia, utpote habentia actum et potentiam : et attenditur eorum essentialis seu specifica multitudo penes appropinquationem et elongationem ab extremis : quia enim aliquid magis sapit naturam actus, quam aliud, et illud, quam aliud, ideo plura sunt, et dignitas in eis est penes majorem appropinquationem ad extremum nobile, scilicet actum purum : quanto enim res est actualior et minus potentialis, tanto nobilior : omnes igitur formæ intermediæ participant actum et potentiam. Sed inter eas quædam tantum actualitatis sortitæ sunt, ut adeo propinquæ sint actui puro, quod per se absque materia subsistant, utpote ab ea valde elongatæ : non tamen sine admixtione potentiæ, cujus puritas est ratio materiæ quod sit extremum : et inter has tanta latitudo est secundum majorem et minorem participationem actus et potentiæ, ut ultima earum tantum potentialitatis habeat, quod materiam informet (anima scilicet intellectiva). Hæc enim inter omnes formas subsistentes elongata est maxime ab actu puro : propter quod contingit, quod adeo appropinquat alteri extremo, ut materiam ipsam recipiat et ad ejus esse trahatur. Aliæ autem formæ tantum potentialitatis habent, quod a materia dependent in esse et fieri : inter quas etiam magna latitudo invenitur, dum quædam quibusdam actualiores sunt. Quod ex operibus cognoscere potes (operatio enim facit cognoscere formam) : unde formæ elementorum, quæ sunt maxime potentiam habentes, utpote materiæ propinquissimæ, nullius sunt principia operationis, nisi per materiales qualitates, scilicet caliditatem, frigiditatem. Formæ vero mixtorum, utpote elevatiores a materia altiori modo operantur, sicut adamas trahit ferrum non ratione caliditatis, aut frigiditatis, sed ex naturæ proprietate. Formæ autem animalium longe actualiores dignoscuntur, cum seipsa movere et alia discernere intuemur.

Ex his non solum percipitur, quam facilis sit aditus ad pluralitatem intelligentiarum cognoscendam, sed etiam quod impossibile est fingere illam absque hoc fundamento. Quomodo enim latitudo potest inveniri in eo, quod actu et potentia caret? Commune est namque omnibus extremis, si extrema sunt, latitudinem in seipsis non compati : essent enim ultima, et non ultima, ut de se patet, et ideo oportet media esse illa, in quibus latitudo quæritur, quæ utriusque extremi naturam sapiant. Et quia intellectualem naturam, quam ex hoc, quod intellectualis est, scimus actualitatem habere, non cognosceremus habere potentiam admixtam, nisi videremus animam nostram illam habere, cum potentia æquivoce dicatur de potentia rerum intellectualium, et de potentia rerum sensibilium, et sine potentia non potest intelligi multitudo substantiarum intellectualium ; ideo Commentator ait, quod si non esset nota natura intellectus possibilis, non possemus intelligere pluralitatem in substantiis abstractis.

Notanda sunt in hac littera tria. Primum est hoc ex dictis Commenta-

toris adducitur, quod si non esset nota natura intellectus possibilis, non possemus scire pluralitatem in substantiis immaterialibus.

Secundum est, quod S. Thomas non dicit animam intellectivam esse adeo potentiæ participem, ut forma materialis sit : sed ut materia trahatur ad participandum esse ipsius animæ.

Tertium est, quia dicit animæ et corporis esse unum et idem esse, quod est independens a corpore.

Primo dicto videtur obviare processus Aristotelis, XII Metaph., text. comm. XLIII, ubi ex pluralitate motuum pluralitatem intelligentiarum concludit, et nullo modo meminit actus et potentiæ. Sed hoc recte intelligentibus non obstat. Aliud est enim concludere numerum motorum, et aliud est concludere pluralitatem substantiarum intellectualium : licet enim idem subjecto sint motores orbium et substantiæ immateriales : differunt tamen ratione, adeo ut ad diversas scientias pertineant, secundum Commentatorem XII Metaph., comm. VI; et ideo ex pluralitate motuum quamvis pluralitas motorum ut sic concludi possit, non tamen pluralitas substantiarum intellectualium ut sic. Intendunt igitur Averrois et S. Thomas, quod intelligentiarum, inquantum intelligentiæ sunt, multitudo non nisi per notam naturam intellectus possibilis discernitur a nobis : licet earum, inquantum motrices sunt orbium, ex suorum effectuum numero, pluralitas inferatur. Vel dicito, quod venatio illa, supposita notitia habita in libro de anima, ubi radicaliter innotuit pluralitas substantiarum intellectualium possibilis, quærit ex numero motuum, quot sunt. Quod autem ibi supponatur, motores proprios orbium habere potentiam admixtam, potest persuaderi ex eo quod supponitur ibi, scilicet motores proprios orbium esse proportionatos suis orbibus, ita ut unus unum tantum moveat orbem, et si stella adderetur, vel non moveret, vel tardius (ut dicitur secundo cœli, textu commenti septuagesimiprimi). Talis enim proportionis seu commensurationis, cum alterum extremum sit res materialis, scilicet orbis, reliquum extremum a potentia omnino denudatum putandum non est, imo a sano intellectu non est intelligibile.

Propter secundum intelligendum est inveniri duplicem rerum ordinem in universo, intelligibilium scilicet, et sensibilium. Ordo sensibilium materialis est, materiam sibi necessario vendicans : omnes enim substantiæ sensibiles materiam habent, licet diversimode, ut dicitur VIII Metaph., text. com. III et XII. Ordo intelligibilium immaterialis est, et a materia non dependens. Intelligibile enim est unumquodque per separationem a materia, uti dicitur III de Anima, text. comm. XI. Cum ergo materia sit sub aliqua forma sensibilis ordinis, cujusmodi est omnis forma habens omnes vires suas sensibilibus organis affixas, non egreditur limites proprios : ipsa enim ad illud genus pertinet. Cum vero sit sub forma intelligibilis ordinis, extra limites suos ascendit et trahi dicitur ad id, quod capacitatem ejus transcendit, scilicet esse rei a se non dependentis : et quia supremum infimi attingit infimum supremi secundum doctrinam Dionysii in libro de cœlesti Hierarchia; ideo supremum inter sensibilia, homo scilicet seu materia ejus, conjungitur infimæ formæ intelligibilis ordinis, scilicet animæ intellectivæ, et ejus esse participat : et propter hoc dicitur quod materia trahitur ad esse ejus; elevatur enim materia ad superius.

Ad evidentiam tertii adducendæ sunt rationes Scoti contra hoc dictum S. Thomæ, ut magis veritas elucescat. Scotus in quolibet. quæst. IX et

IV Sent., dist. XLIII, quæst. I, sex motiva contra hoc facit, quorum aliqua recitantur ab Antonio Trombeta, in quæst. utrum corruptum per potentiam divinam possit idem numero redire; in qua tam ipse, quam Scotus ubi supra, S. Thomæ opinionem non suam attribuunt de eo, quod ibi quærit : et hoc quia locuti sunt non tota lege perspecta et juxta Aristotelem ad pauca respicientes de facili enuntiant.

Arguit ergo primo in proposito sic : Esse animæ et hominis est idem : ergo anima conjuncta corpori non est perfectior seipsa extra corpus : consequens est contra S. Thomam prima parte quæst. LXXXIX ubi dicit, animam habere perfectiorem statum in corpore, quam extra. Consequentia autem probatur : quia nihil habens idem esse, ex hoc solo est perfectius, quod aliquid communicat alteri, licet alterum perficiatur ex hoc : communicare enim licet supponat perfectionem in communicante, non tamen dat illam ei : modo anima in corpore sit, semper retinet idem esse : nihil in corpore plus habet, nisi quod communicat esse suum corpori : ergo ex hoc non est perfectior seipsa separata. Et confirmatur : quia ex hoc solo quod causa non communicat aliquid, nullam imperfectionem acquirit : ergo anima non est imperfectior separata, si idem esse retinet : nihil enim amisit nisi sui communicationem corpori.

Præterea, Anima habet idem esse cum homine : ergo homo non est perfectior in essendo ipsa anima in essendo. Antecedens est falsum : consequentia vero probatur quia quæcumque habent omnino idem esse sunt æque perfecta in essendo, vel saltem id, cui communicatur illud esse non est perfectius in essendo communicante.

Præterea, Homo, ut homo, est tertium ens realiter distinctum ab utraque sui parte, scilicet anima et corpore : ergo habet proprium esse aliud ab esse partium : et consequenter non est idem esse animæ et hominis. Tenet consequentia, quia distinctum ens debet habere distinctum esse.

Præterea, Esse hominis in morte corrumpitur, esse autem animæ non corrumpitur : ergo esse animæ et hominis non sunt idem. Consequentia plana est, et antecedens probatur : quia sicut generatio terminatur ad esse compositi, scilicet hominis, ita corruptio ad esse ipsius.

Præterea, Homo post mortem non manet : ergo nec esse ejus. Tunc ultra, Esse hominis non manet post mortem : ergo esse animæ et hominis non est idem : cum esse animæ remaneat. Processus totus clarus est excepta prima consequentia, quæ probatur ex eo quod nullius actuale esse invenitur, cum illud cujus est, non invenitur.

Præterea, In homine est alia forma præter animam : ergo in eo est aliud esse præter esse animæ. Consequentia est nota, quia quælibet forma habet proprium esse : antecedens vero alias probatum est.

Antequam ad argumenta hæc respondeatur, advertas primo, fundamentum S. Thomæ universaliter esse, in omni composito non inveniri nisi unum esse substantiale actualis existentiæ, de quo nunc sermo est, eo quod unam tantum formam substantialem in composito tenet : ab una enim forma non est nisi unum esse substantiale. Sed inter esse hominis et esse aliorum diversitas est, quod licet tam esse hominis, quam aliorum primo sit actus suppositi, ut quod; in homine tamen totum compositum mendicat illud esse a forma, cujus est primo actus, ut proprii et completi principii : in aliis vero compositis forma mendicat illud a composito. Et est ratio disparitatis : quia in solo homine, qui supremum tenet locum inter sensibilia, ordo inferior, sensibilis scilicet, trahitur ad

ordinem superiorem intelligibilem et immaterialem. Unde esse hominis, cum ab anima intellectiva fluat, immateriale et altioris ordinis, quam homo, sicut et ipsa anima : et ideo homo mendicat illud ab anima, cui est proprium, utpote ad suum pertinens genus : et inde est quod post mortem hominis anima remanet; esse etenim proprium independens erat a composito corrupto, et sic illud retrahendo ad se subsistit. Cæterorum vero esse, cum sint ejusdem ordinis cum compositis, quibus attribuuntur, sicut et formæ a quibus fluunt, formæ ipsæ mendicant a compositis, sicut et fieri : ita quod tandiu illo gaudent, quandiu in compositis sunt, unde corruptis compositis ipsæ (cum sine existentia remanere non possint) desinunt statim.

Adverte secundo, pro resolutione argumentorum, tres propositiones. Prima est, quod cum duplex sit perfectio rei, prima scilicet et secunda, res creata potens causare, etsi non efficiatur perfectior secundum perfectionem primam, ex hoc quod actu causat, efficitur tamen perfectior secundum perfectionem secundam. Patet hoc ex tribus. Primo ex eo quod est magis in actu res actu causans re in potentia causante; operatio enim est actus secundus causæ, perfectio autem actualitatem sequitur, sicut imperfectio potentialitatem. Secundo patet ex eo quod unumquodque est perfectius conjunctum suo fini, quam separatum ab illo : res autem actu operans conjuncta est suo fini intraneo, qui est operatio, juxta illud secundi de cœlo et mundo, text. comm. XVII. Unumquodque est propter suam operationem. Tertio patet idem, quod unumquodque quanto est similius Deo, tanto perfectius est : res autem actu causans est similior Deo, quam non actu causans : quia non solum assimilatur Deo secundum hoc, quod est, sed etiam secundum hoc, quod est communicare se aliis.

Secunda propositio est : Res est perfecta simpliciter non propter perfectionem primam sed propter ultimam. Hoc traditur a Boetio in libro de hebdomadibus dicente : Intueor in rebus aliud esse, quod sunt, et aliud esse, quod bona sunt : et declaratur a S. Thoma, prima parte, quæstione V, artic. 1, ad primum.

Ad cujus intellectum nota, quod, ut idem dicit prima parte, quæst. VI, artic. III, triplex est perfectio, rei, scilicet prima, secundum quam res constituitur in suo esse, sicut prima perfectio hominis est esse suum substantiale. Secunda vero est, secundum quam est potens proxime ad suas perfectas operationes, sicut vires animæ et habitus eas informantes, quibus homo in perfectam operationem potest exire. Tertia autem perfectio est, secundum quam conjungitur suo fini, sicut speculatio, quæ hominem substantiis separatis unit. Manifestum est autem, non esse hominem simpliciter perfectum, qui sola naturæ bonitate gaudet, aut qui a proprio fine procul est; unde ordo entis simpliciter ad ens secundum quid oppositus est ordini perfecti simpliciter ad perfectum secundum quid : secundum namque esse substantiale homo ens simpliciter dicitur, perfectus autem secundum quid : ideo enim qui nullam aliam perfectionem habet, nisi quia est homo, perfectus non asseritur simpliciter, sed cum additione dicimus, quod est perfectus secundum esse substantiale. Secundum vero esse accidentale, quale est habituum et operationum, ens secundum quid homo dicitur, perfectus autem simpliciter; nihil enim tunc sibi deficit eorum, quæ ad perficiendum hominem exiguntur. Patet ergo intenta propositio, quod scilicet res est perfecta simpliciter ex ultima perfectione.

Tertia propositio est ista : Realis pars essentiæ perfectior est in toto existens, quam separata ; et declaratur sic : Unumquodque est perfectius, cum est in complemento sui esse specifici, quam cum deficit ab illo : pars autem essentialis, quando est in toto, est in complemento suæ speciei, ad cujus integritatem essentialiter ordinatur : cum autem est separata ab eo, jam cum esse completo speciei non est, natura specifica materiam et formam aggregante : perfectior igitur est in toto pars essentialis, quam separata.

Ex quibus ad propositum descendendo, dicimus perfectiorem statum habere animam intellectivam in composito, quam extra : eo quod quando est conjuncta corpori, habet non solum perfectionem primam, quæ est esse, sed etiam perfectionem secundam, influendo vires suas corpori, et communicando se, et sic similior est Deo, quam separata : licet Deus omnino immaterialis et incomponibilis sit : sicut cor motum similius est Deo, quam non motum, licet Deus sit omnino immobilis, perfectio enim eorum consistit in hoc.

Est præterea perfectior in corpore, quia in eo habet completum esse specificum, quod non nisi partialiter obtinet separata ; quamvis enim integrum esse existentiæ retineat separata, quod in composito habebat, non tamen habet tunc integrum esse essentiæ completum in specie eo modo, quo nata est habere, scilicet ut pars in toto, ad quod tamen habendum non accidentaliter, sed essentialiter ordinatur : unde falsum est, animam separatam retinentem idem esse actualis existentiæ, et nihil nisi sui communicationem ex separatione perdidisse : amisit enim esse quidditativi specifici integritatem, quandoquidem in sua specie integra non manet : unde et beatus Thomas in quæstionibus de Anima, quæst. I, ad 16, ait principia essentialia alicujus speciei ordinari non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur animal possit per se esse, non tamen in complemento suæ speciei esse sine corpore.

Ad primum ergo argumentorum negatur consequentia. Cujus probationem patet ex prima propositione assumere falsum : licet enim communicare supponat primam perfectionem, in communicante, tamen perficit ipsam perfectione secunda, qua res perfectior simpliciter dicitur : imo apud Dionysium supremum, quod participant creaturæ de Deo est, quod communicativæ sunt.

Dicitur secundo, quod etiam minor probationis est falsa, scilicet quod anima separata hoc solo careat, scilicet communicatione sui, ut patet ex tertia propositione : caret enim integritate specifici sui esse, et hoc est primum et principale quod reddit imperfectiorem animam separatam : ideo namque caret perfectionibus secundis, quia caret integritate specifica, et non e converso. Ad confirmationem patet ex prima propositione : quia causa creata ex hoc, quod causat, habet perfectionem secundam, cujus privatio imperfectio magna est : et in proposito aliquid plus est : quia anima separata non solum desinit communicare se, et vires suas : sed est in statu tali, in quo impeditur a sui et virium suarum communicatione, et hoc est signum imperfectionis non modicæ : et est ea, quam diximus, scilicet separatio a completo esse quidditativæ suæ speciei : ut expresse habetur a S. Thoma in quæstione de spiritualibus creaturis, art. 2, ad quintum.

Ad secundum negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod cum esse sit duplex, quidditativum et existentiæ actualis : primum non remanet in anima nisi partialiter; homo vero habet illud integraliter, et

secundum tale esse homo est perfectior in essendo. Quoad esse autem existentiæ potest dici homo perfectior, quoad modum habendi hunc, scilicet quia habet illud ut suppositum; anima autem secundum alium modum perfectior dici potest, inquantum scilicet tale esse est sibi, et non homini proprium, modo supra declarato : unde se habent in hoc homo et anima sicut excedens et excessum.

Ad tertium negatur consequentia, de esse actualis existentiæ loquendo : non enim res distincta realiter ab alia habet aliam existentiam ab illa : jam enim dictum est, partes et totum habere idem esse. Conceditur autem consequentia de esse essentiæ, sed hoc nostro favet proposito.

Ad quartum dicitur sicut ante, quod si in antecedente sit sermo de esse essentiæ, verum assumitur in prima ejus parte, sed non in secunda : liquet enim ex supradictis, quod esse specificum completum animæ corrumpitur.

Si autem sit sermo de esse existentiæ, potest dupliciter intelligi. Primo, quod esse actualis existentiæ hominis desinat simpliciter, et sic est falsum : retrahit enim anima illud ad se. Alio modo potest intelligi, quod esse hominis in morte desinat esse hominis, id est desinat informare hominem, et hoc modo conceditur : sicut enim de generatione hominis specialem sermonem facimus, et non sic de cæterorum propagatione animalium, dicente Aristotele, in secundo de generatione animalium, cap. III, quod intellectus tantum venit ex intrinseco, et ipse solus est divinus, eo quod operatio sua non habet communicationem cum operatione corporali omnino : ita de corruptione ejusdem specialis sermo esse debet, dicente eodem XII Metaph., textu comm. XVII, quod in quibusdam nihil prohibet formam remanere post, ut si est anima talis, non omnis forsan, sed intellectus.

Ad quintum negatur prima consequentia. Et ad probationem utendo distinctione facta dicitur, quod cum esse actuale hominis dupliciter sumatur, scilicet secundum se, seu simpliciter; alio modo prout est hujus; primo modo remanere, non est impossibile corrupto homine; secundo modo non est intelligibile, quod remaneat : nullius ergo rei esse actuale manet, ut ejus est, quando id, cujus est, non invenitur : potest tamen simpliciter inveniri, et ratio est in proposito sæpe jam dicta, quia id esse non est proprium homini, sed animæ : ideo oportet quod inveniatur semper quando est id, cujus est proprium; etsi desinat id, cujus erat ut communicatum,

Ad sextum negatur antecedens. Ad probationes vero aliàs factas sunt responsiones aliàs datæ; relinquitur igitur verum esse de esse actualis existentiæ, quod unum omnino est esse animæ intellectivæ et hominis, quod secundum se independens est a corpore, utpote non causatum ab illo : quia non est eductum de potentia materiæ, licet prout est hujus, scilicet hominis, non nisi in corpore inveniri possit.

CAPUT VI

Qualisnam sit Essentia Dei : quanam item ratione in simplicibus substantiis separatis, et a quo genus et differentia sumendum sit, et quomodo multiplicari eas contingat, exponit.

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Inve-

nitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis : aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse : et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam : quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus.

Hoc est principium capituli sexti, quod dividitur in quatuor partes. In prima agitur de essentia Dei. In secunda de essentia intelligentiarum et animæ. In tertia ostenditur, quomodo ista se habeant ad intentiones logicas. In quarta replicatur de essentiis compositis. De essentia ergo Dei positurus duas conclusiones, et exclusurus duos errores ponit primam conclusionem affirmativam talem : Essentia in Deo significat ipsum esse ejus : hanc conclusionem non aliter, quam ex supradictis deducendo ponit ; fuit namque supra probata, et ab omnibus est concessa. Est autem intellectus conclusionis, quod esse actualis existentiæ divinum est ipsa quidditas ejus : ita quod prædicatur de Deo sicut prædicatum primi modi dicendi per se : ita quod ista, Deus est, est in primo modo perseitatis : quod de nullo alio a Deo communis via fatetur, dato etiam, quod esse et essentia in creaturis teneatur esse idem realiter ; et quia ipsum existere est essentia Dei, ideo a quibusdam, Platonicis scilicet, dicitur, quod Deus non habet essentiam, quasi pura existentia sit.

Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere : quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem præter esse suum : cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis, quorum est genus vel species : sed esse est in diversis diversimode.

Hic ponitur secunda conclusio et negativa, Deus non est in genere : probatur in littera ex antedictis sic : Omne quod est in genere, habet quidditatem præter suum esse : Deus non habet quidditatem præter suum esse ; ergo Deus non est in genere. Minor est conclusio præcedens : major probatur sic, Omnia, quæ sunt in genere, indistincta sunt in essentia generis vel speciei : distincta autem per diversimode habere esse illius naturæ genericæ vel specificæ : ergo esse naturæ genericæ vel specificæ est præter naturam ipsam genericam vel specificam : et sic omne quod est in genere, habet naturam præter suum esse. Antecedens hujus consequentiæ est de se notum : homo enim et leo sunt indistincti in natura animalis : distinguuntur autem inter se per hoc, quod diversimode habent esse animatum ; genus enim diversum habet esse in speciebus : similiter Sortes et Plato indistincti sunt in natura humana : distinguuntur autem inter se quia habent diversum esse humanum : non enim est intelligibile, quod homo habeat idem esse in Sorte et Platone. Consequentia vero patet ex eo, quod non videtur imaginabile, quod id, quo aliqua distinguuntur, non sit præter id, quo aliqua conveniunt.
Et nota, quod ad intentum hujus rationis sufficit, quod esse sit præter essentiam, id est præter conceptum quidditativum : sic enim sufficit differre principium convenientiæ a principio differentiæ, ut patet de genere et differentiis, quorum altero conveniunt, alteris differunt species : et quia in solo Deo esse est de conceptu quidditativo, ideo solus Deus extra genus ponitur.

Sed quoniam esse ideo est præter conceptum quidditativum, quia est distinctum realiter ab essentia, et ideo est de conceptu quidditativo, quia est idem realiter essentiæ : ideo ex hac radice, scilicet, quod esse et essentia sunt idem realiter, in Deo procedere dicitur, quod Deus non sit in genere. Nec te moveat, quod ratio ista digredi videtur ab esse actualis existentiæ ad esse quidditativum : quandoquidem in minore est sermo de esse actualis existentiæ et postmodum in probatione majoris, quam oportet de eodem esse loqui, transitur ad esse quidditativum, cum dicitur, species conveniunt in genere, et differunt in esse diverso : hoc enim verificatur de esse quidditativo specifice accepto; homo namque et bos conveniunt in animali, et distinguuntur differentiis specificis, quibus animal in eis diversum esse specificum acquirit. Propter hoc, inquam, non oportet turbari : quoniam (ut in hoc patebit capitulo) differentiæ naturam genericam non diversificant nisi in ordine ad diversum esse actualis existentiæ, et ideo mira subtilitate S. Thomas digressus non est primam rationem distinctionis naturæ genericæ in inferioribus attendens : hoc autem infra melius intelligetur cum communissima regula assignabitur, unde sumantur genus et differentia.

Ad evidentiam ejus, quod hic supponitur, scilicet, quod in Deo esse est de conceptu quidditativo, quia est idem essentiæ, nota tres propositiones. Prima est : Quidditas, quæ est sua existentia actualis, non est ad aliquod genus determinata. Hoc declaratur breviter unico medio sumpto ex II contra Gentiles, cap. xxv, sic : Omnis quidditas in genere limitata est essentialiter designabilis per differentiam, a qua mendicat esse in actu : nulla quidditas eadem suæ actuali existentiæ est essentialiter designabilis per differentiam, a qua mendicat esse in actu : ergo nulla quidditas eadem suæ actuali existentiæ est ad aliquod genus determinata. Major notificatur inducendo : animal enim est essentialiter determinabile per differentias, rationale scilicet et irrationale, et ab eis mendicat esse in actu, cum impossibile sit esse animal in actuali existentia, nisi sit rationale vel irrationale : similiter color essentialiter est determinabilis per suas differentias, per quas existentiam actualem sortitur : non enim potest inveniri color nisi albus vel niger, etc.; minor autem intelligentibus terminos patet ex se ; quomodo namque existentia actualis mendicabit esse in actu ab aliquo alio formaliter? Si enim mendicat esse in actu ab aliqua differentia formaliter; cum esse in actu nihil aliud sit, quam habere existentiam actualem, sequetur quod existentia actualis habebit existentiam actualem, formaliter, per aliquid aliud a se : sicut animal per rationale formaliter acquirit existentiam actualem : hoc autem non videtur intelligibile; ergo, etc.

Secunda propositio est ista : Existentia actualis ad nullum genus determinata, est purum esse : ista patet ex similibus : si namque animal non sit determinatum ad aliquam speciem, purum animal erit : et albedo si non sit coarctata in aliquo subjecto, pura albedo erit : ita et esse ad nullius naturæ prædicamentalis capacitatem determinatum, purum esse necesse est : et si abstractio hujusmodi est per opus intellectus, etiam puritas ipsa est secundum rationem. Si autem fuerit secundum rem, et puritas ipsa est secundum rem, ut de se patet.

Tertia propositio est ista : Esse est de conceptu quidditativo puri esse tantum. Patet ista quoad utramque expositionem, et quoad primam quidem : quia non est intelligibile quod de puro esse non prædicetur quidditative ipsum esse. Si enim de eo aliquid prædicari potest quidditative,

illud oportet esse ipsum esse, cum purum esse ponatur. Quod autem cætera non recipiant esse in suis quidditativis conceptibus ex eo patet, quod cum esse non habeant in sua puritate, sed suis quidditatibus coaptatum, possunt secundum suas quidditates absque esse, et non esse diffiniri. Ex his deducitur intentum sic : Ideo existentia est de conceptu quidditatis rei, quia res illa est purum esse : ideo autem res illa est purum esse, quia non est ad genus aliquod limitata : ideo autem res illa non est ad genus limitata, quia est idem cum sua existentia : igitur de primo ad ultimum : ideo existentia est de conceptu quidditativo rei, quia res illa est eadem suæ existentiæ.

Et quoniam si affirmatio est præcise causa affirmationis, negatio est causa negationis, ex hoc, quod res creata non est eadem suæ existentiæ, esse non est de ejus conceptu quidditativo. Unde cum Deus gloriosus sit suum esse, ipse nihil est aliud, quam ipsum esse secundum rem separatum a naturis prædicamentalibus a sua puritate subsistens

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quælibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse : propter quod in commento nonæ propositionis libri de Causis dicitur, quod individuatio primæ causæ, quæ est esse tantum est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo, non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis : quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Hic excluditur primus quorumdam error talis : scilicet, Deus est commune esse omnium. Imaginati sunt isti, quod cum omnia conveniant in hoc, quod habent esse, ipsum esse omnium, quo res formaliter sunt in communi, seu in universali sit ipse Deus gloriosus. Moti sunt autem tali ratione : Esse nulla additione specificatum est esse commune : Deus est esse nulla additione specificatum : ergo Deus est esse commune. Sed peccat ratio illa propter multiplicem majoris intellectum : dupliciter enim intelligi potest esse a nulla additione specificari. Uno modo secundum rem extra animam subsistendo, alio modo secundum intellectus cogitationem tantum : primo modo major est falsa, minor autem vera : secundo modo major est vera, minor autem falsa : esse namque commune per intellectum a sua abstractione acceptum, nullam contractionem includit : secundum vero quod est extra intellectum, sine contractione non invenitur : omne namque esse est contractum ad substantiam vel accidens : esse autem, quod est quidditas divina, est purum absque omni additione secundum rem, et ex ipsa sua puritate, secundum rem est distinctum ab aliorum esse, et hoc est nullo modo commune, sicut albedo separata ex hoc ipso, quod esset pura albedo, esset distincta albedo ab aliis albedinibus cum substantiis mixtis, et non esset albedo in communi. Peccat secundo major illa : quia contingit adhuc dupliciter esse nulla additione specificari seu contrahi. Uno modo actu tantum : alio modo actu et potentia ; primo modo major est vera : minor

vero falsa. Secundo modo major est falsa, minor autem vera. Esse namque in communi, licet nulla sit additione contractum, est tamen contrahibile : aliter nulla res haberet esse, quæ aliquid addit supra ipsum esse : et sic homo non haberet esse, cum ultra esse habeat humanitatem, quantitatem, etc. Unde esse commune, actu tantum specificatione caret : esse vero divinum nullam specificationem habet actu, nec aliquam habere potest : et ideo actu et potentia additione caret. Et hæc est solutio, quam in littera S. Thomas ponit sub aliis verbis, dicens quod omne commune nec includit, nec excludit additionem, id est non includit actu : potest tamen habere illam. Esse vero divinum non solum non includit illam : immo excludit, id est non solum non includit actu, immo nec potentia, et sic excludit illam : quod enim impossibile est convenire alicui, excluditur omnino ab illo. De his diffuse habes in I contra Gentiles, cap. XXV.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquæ perfectiones vel nobilitates : immo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus propter quod perfectum simpliciter dicitur ; ut philosophus et commentator in V Metaph. dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt. Sed in aliis diversitatem habent ; et hoc est, quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Hic excluditur secundus error talis, scilicet Deus non est simpliciter perfectus. Ratio autem hujus erroris in proposito est ista : Id, quod habet esse tantum, est imperfectum respectu ejus quod habet esse vivere, et intelligere : sed Deus habet esse tantum : ergo Deus est imperfectior aliis. Major est ex se nota. Minor vero ex dictis deducitur sic : Quod est purum esse non est admixtum aliis, puta vivere et intelligere, aliter esset purum et non purum. Deus est purum esse : ergo non est admixtus aliis, scilicet vivere et intelligere, et consequenter Deus non habet nisi esse : quod erat probandum. Defectus hujus rationis in littera non explicatur : sed in I contra Gentiles cap. XXVI, ubi declaratur quod ex hac propositione, Deus est purum esse subsistens, sequitur, Deum esse universaliter perfectissimum. Et propterea notanter in textu dicitur : Immo habet omnes perfectiones, etc., ac si dicat quod ex hoc non sequitur, Deum aliqua perfectione carere : sed oppositum potius ex hoc concluditur. Est autem modus ex illo fundamento intentum deducendi talis : Id cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse, nulla perfectione seu nobilitate essendi caret : sed esse purum subsistens est id, cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse : ergo esse purum subsistens nulla perfectione seu nobilitate essendi caret. Major declaratur ex eo, quod omnis perfectio cujuscumque generis non nisi secundum aliquod esse est. Non enim sapientia perficit hominem, nisi ea homo sapiens sit : nec justitia perfectio hominis dici potest, nisi ea homo justus sit. Si igitur omnis perfectio attenditur secundum aliquod esse, id in quo tota plenitudo essendi reperitur, omnem perfectionem patet habere, et sic repugnat, quod id habeat

esse secundum totam amplitudinem suam, et aliqua perfectione essendi careat. Minor vero exemplariter notificatur; sicut enim si albedo separata inveniretur, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Ut enim supradictum est, ratio quare albedini huic non inest tota perfectio possibilis reperiri in specie albedinis est, quia coaptata est receptivo, quod secundum totum posse ejus non recipit eam : ita esse ipsum si receptum est in alio, coarctatum est ad naturæ illius recipientis limites, substantiam scilicet vel accidens, et consequenter limitatum ad illius generis nobilitatem. Si vero purum et non receptum in aliqua sit natura, illimitatum et infinitum simpliciter est, et omnes perfectiones possibiles in ente reperiri simpliciter præhabet. Cum autem audis, quod albedo si separata sit, omnem perfectionem possibilem suæ speciei habet, non intelligas, ut veritatis æmuli objiciunt, quod negatio, scilicet receptionis ejus in alio daret sibi illam perfectionem : sed sicut receptio albedinis est conditio ad suam requisita imperfectionem, ita negatio receptionis est conditio suæ illimitatæ perfectionis comes. Unde efficax argumentum ex receptione et separatione ejus sumitur tanquam a conditionibus necessariis et inseparabilibus.

Et quoniam habere perfectiones omnium generum potest intelligi dupliciter : uno modo in seipsis, alio modo in aliquo superioris ordinis : ideo ad declarandum, quomodo ipse Deus, qui est ipsum esse essentialiter, habeat omnes perfectiones, dicit quod Deus non habet omnes perfectiones in seipsis, id est distinctas ab invicem in propriis naturis, sicut homo habet sapientiam, justitiam, prudentiam, etc. Sic enim in Deo oporteret esse maximam compositionem ; sed habet eas indistincte unitas in suo esse simplicissimo. Illud quippe esse divinum æquivalet omnibus perfectionibus omnium generum, et excedit singulas, et omnes simul utpote res superioris et inaccessibilis ordinis. Cujus exemplum in luce solis habes, qua sola sol potest quidquid possunt omnia inferiora per tot varias qualitates : propterea a philosopho et comm. V Metaph., capitulo de perfecto, dicitur quod Deus solus est ens simpliciter perfectum, universitatem perfectionum in se habens.

QUÆSTIO XII

Num perfectiones existentes in Deo, sint aliquo modo distinctæ præter omne opus intellectus.

Hic queritur an perfectiones existentes in ipso Deo sint aliquo modo distinctæ absque omni opere intellectus.

In hac quæstione quinque agenda sunt. Primo declarabitur titulus quæstionis. Secundo recitabitur opinio Scoti cum fundamentis. Tertio declarabitur opinio S. Thomæ. Quarto impugnabitur opinio Scoti. Quinto respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum scito primo perfectionem esse duplicem : quædam est perfectio simpliciter, et quædam est perfectio in hoc vel illo. Perfectio simpliciter est illa, quæ in suo proprio, ac formali conceptu dicit perfectionem cum nulla imperfectione, ut sapientia, bonitas, et similia. Perfectio vero in hoc vel illo est, quæ in suo proprio ac formali conceptu dicit perfectionem imperfectioni mixtam, ut humanitas, æquitas, et his similia. Dixi (in proprio ac formali conceptu), quia includere aliquam imperfectionem in conceptu communi sibi et aliis, aut materiali, non de-

rogat suæ perfectioni simpliciter. Sapientia enim licet in generis conceptu, puta habitu, seu qualitate imperfectionem dicat, potentialitatem scilicet aut dependentiam, etc., quia tamen in suo differentiali conceptu hoc formaliter non includit, non prohibetur quin perfectio simpliciter sit. Dixi dici perfectionem propter relationem, quæ in suo proprio ac formali conceptu, cum nulla imperfectione nullam perfectionem sonat.

Scito secundo, quod perfectiones esse in aliquo contingit dupliciter. Uno modo formaliter, alio modo virtualiter. Esse formaliter in aliquo est esse in eo, ut forma est in habente ipsam, sicut humanitas, albedo, quantitas, et alia hujusmodi in homine sunt. Esse autem in aliquo virtualiter est esse in eo, ut effectus est in sua causa effectiva, quemadmodum calor est in sole. Poteris autem comprehendere multum distare inter hos modos essendi in aliquo ex hoc uno eorum effectu pro nunc, quod ea quæ primo modo insunt, intrinsece denominant suppositum tale. Ea autem quæ secundo modo insunt, non determinant suppositum tale, ut patet in sole, qui luce dicitur lucidus, calor autem non dicitur calidus.

Amplius, perfectiones esse in aliquo formaliter, contingit dupliciter. Uno modo in suis propriis naturis distinctas et limitatas : sicut in homine est esse, intelligere, et velle, etc. Alio modo contingit eas esse formaliter in aliquo superioris ordinis unitas et illimitatas : sicut in solis luce sunt virtus calefactiva, et desiccativa, et alia hujusmodi. Nec parum distant isti duo modi inter se. Longe namque excellentius est esse in aliquo secundo modo, ut in exemplo dato apparet. Quamvis igitur perfectiones omnium generum excellentiori modo sint in Deo, quam in creaturis : quia tamen perfectiones non simpliciter sunt in eo virtualiter tantum (eis enim non denominatur talis) perfectiones autem simpliciter sunt in eo formaliter, et non in propriis naturis limitatæ, sed ut in re superioris ordinis realiter indistinctæ et illimitatæ : ideo vertitur in dubium, an perfectiones simpliciter existentes formaliter in Deo cum reali identitate sint aliquo modo absque omni opere intellectus distinctæ. Hæc de primo.

Quoad secundum Scotus in I Sent., dist. VIII, quæst. III, opinatur perfectiones has esse distinctas præciso omni opere intellectus distinctione ex natura rei formaliter. Appellat autem distinctionem ex natura rei quæ innascitur ex ipsarum rerum natura, ita quod absque omni intellectus operatione est. Formalem vero addit, quia non omnis distinctio ex natura rei est formalis, sed ea tantum, quæ ex quidditatibus seu rationibus formalibus sit. Probat autem intentum suum multis rationibus, quarum eas adducendas censui, quæ ex puris naturalibus procedunt, quoniam theologiam nunc tradere non intendimus, etc.

Arguit ergo primo sic : sapientia et bonitas absolute distinguuntur formaliter ex natura rei : ergo sapientia infinita et bonitas infinita distinguuntur formaliter ex natura rei : antecedens est evidens. Consequentia autem probatur, quia infinitas non variat rationem formalem ejus, cui additur. In quocumque enim gradu perfectionis suæ latitudinis intelligatur, perfectio aliqua semper retinet eamdem rationem formalem, ut patet in omnibus. Si igitur sapientiæ et sapientiæ infinitæ est eadem ratio formalis, et ratio formalis sapientiæ distinguitur ex natura rei a ratione formali bonitatis : necessario sequitur quod ratio formalis sapientiæ infinitæ non includat ex natura rei rationem formalem bonitatis.

Præterea, distinctio præcedens rationem primi distinctivi non est per

tale distinctivum : sed distinctio naturæ et intellectus præcedit intellectionem, quæ est primum distinctivum secundum rationem ; ergo, etc. Probatur minor, quia si nulla distinctio eorum præcederet, non magis distinguerentur intellectione, ut intellectio est, quam ea, ut natura est. Quidquid enim distinguitur intellectione, ut est omnino indistincta a natura, distinguitur etiam natura.

Præterea, Illa quæ formaliter distincta intelliguntur intellectu intuitivo, habent distinctionem, ut existentem : sed perfectiones divinæ intelliguntur formaliter distinctæ ab ipso Deo intellectu intuitivo : ergo habent distinctionem ut existentem in eis. Talis non potest esse distinctio rationis : oporteret enim intellectum divinum sua intuitione causare aliquam relationem rationis in sua essentia, ut existentem, quod est absurdum; igitur talis distinctio est ex natura rei. Major patet ex differentia inter intellectum intuitivum et abstractivum. Minor vero est clara de se.

Præterea, Deus intelligit essentiam suam ut veram, vult autem ut bonam : ergo veritas et bonitas distinguuntur ante omnem actum intellectus. Tenet consequentia : quia distinctio objectorum prævenit distinctionem actuum, sicut causa effectum.

Præterea, Bonitas et veritas in Deo non distinguuntur ex natura rei : ergo sunt formaliter synonyma. Consequens est contra te : consequentia autem probatur, quia bonitas et veritas non significant nisi ipsas puras perfectiones in re nullo modo distinctas in ea.

Præterea, Inter perfectiones divinas est ordo demonstrativus, quo doctores unam ex alia demonstrant : est etiam distinctio inter prædicationes formales, et non formales. Dicitur enim quod sapientia non prædicatur formaliter de bonitate : est et æqualitas secundum August., xv de Trinitate : igitur distinguuntur ex natura rei. Ut quid enim Doctores implent tot quinternos, si omnia sunt idem formaliter? Præterea inter perfectiones divinas ante omnem actum intellectus invenitur contradictio : ita quod Deus intellectu intelligit et non vult : voluntate autem vult et non intelligit : ergo inter perfectiones divinas est distinctio ex natura rei.

Præterea, Ad complementum doctrinæ, distinctio fundans distinctionem realem non dependet ab opere intellectus : sed distinctio perfectionum divinarum fundat distinctionem realem emanationum divinarum : igitur est ex natura rei : et non ex intellectus operatione, etc Hæc de secundo.

CONCLUSIO

Perfectiones existentes in Deo secundum se distinguuntur, virtualiter tamen sive fundamentaliter : in eodem vero ut terminat actum intellectus, distinguuntur ratione, sed actualiter.

Quoad tertium prætermissa Trinitate personarum declarandæ sunt tres propositiones, in quibus consistit sententia S. Thomæ et veritas. Prima est : In Deo secundum se nulla est distinctio actualiter. Secunda est : In Deo secundum se est distinctio rationis virtualiter seu fundamentaliter. Tertia est : In Deo, ut terminat actum intellectus nostri, est distinctio rationis actualiter.

Ad evidentiam primæ propositionis sciendum est, quod aliud est judi-

cium de rationibus formalibus rerum in propriis naturis, et aliud est judicium de rationibus formalibus earumdem in re aliqua superioris ordinis formaliter existentibus. Res enim in propriis naturis ideo secluso omni opere intellectus distinguuntur formaliter, quia se mutuo non includunt in suis formalibus rationibus. Ideo autem ratio formalis unius non est alterius, quia quælibet earum ita est ipsa, quod non altera : verbi gratia : Ideo virtus calefactiva et virtus desiccativa in propriis naturis distinguuntur formaliter ex natura rei : quia virtus calefactiva ita est calefaciendi principium, quod non desiccandi et e converso. Res autem adunatæ in aliquo superioris ordinis, sicut in una simplici re altiori inveniuntur : ita in illius unica ratione formaliter adunantur : sicque distinctione formali ex natura rei necesse est careat, cum desit ibi talis distinctionis radix jam dicta, limitatio scilicet illa, qua quælibet earum ita est ipsa, quod non altera : neutra namque earum, cum sunt taliter unitæ, est magis ipsa quam alia. Verbi gratia, prosequendo exemplum datum, virtus calefactiva et desiccativa in luce solis formaliter inventæ sicut in una lucis natura adunantur : ita in lucis ratione formali indistincte formaliter sunt : ita quod assignata completa solaris lucis diffinitione, non sit opus ultra earum quærere diffinitiones. Completa enim diffinitione solaris lucis, eam in sua celsitudine, quia inferiora indistincte in seipsa præaccipit, cum declaret propter adæquationem, quæ debet esse inter diffinitionem et rem diffinitam, virtutem ejus calefactivam et desiccativam manifestat, quandoquidem virtus ejus calefactiva non magis est ipsamet, quam sit lux et virtus desiccativa, et e converso. Cum autem secundum Dionysium v capitulo de Divinis nominibus perfectiones simpliciter sint in Deo non ad proprias naturas definitæ, sed ad ipsius esse illimitationem elevatæ : consequens est, ut sicut omnes in una simplicissima re formaliter adunantur, ita in illis simplicissima ratione formali indistincte formaliter sint. Et sicut sapientia divina non magis est sapientia, quam bonitas et veritas et ipsum esse divinum, et e contrario : ita ratio formalis ipsius esse divini non magis includit ipsum esse, quam sapientiam et bonitatem. Si enim adæquata diffinitio illius rei simplicissimæ, quæ Deus est, daretur, in illa unica ratione formali quidquid est Deus, includeretur formaliter : aliter diffinitio celsitudinem diffiniti non adæquaret : unde et ipse Deus gloriosus, qui seipsum per modum sui intelligit, unicam tantum rationem formalem format, Verbum scilicet.

Potes ergo super hæc arguere sic : Quæcumque formaliter adunantur in unica et adæquata ratione formali ipsius Dei, non distinguuntur formaliter ex natura rei : sed perfectiones divinæ, secluso omni opere intellectus, adunantur in unica et adæquata ratione formali ipsius ; ergo, etc. Probatur minor : quia non magis adunantur virtutes qualitatum inferiorum in luce solari, quam perfectiones simpliciter formaliter, ut ex se patet, et ab adversariis conceditur; ergo, etc. Probatur major : quia aliter diffinitio non adæquaretur diffinito.

Secundo principaliter pro prima propositione arguitur sic : Omnis actualis distinctio ex natura rei fundatur super actuali oppositione ex natura rei, sed inter perfectiones nulla est actualis oppositio ex natura rei; ergo. Major habetur ex X Metaph., text. comm. XXIV. Minor probatur inductione ; quod enim ibi non sit oppositio contradictoria, neque privativa formaliter, ex eo patet, quod utriusque oppositionis alterum membrum est formaliter negatio, quam ponere in Deo formali-

ter, nefas est. Nec sufficit, quod sit ibi negatio fundamentaliter : quoniam distinctio actualiter exigit actualiter oppositionem : oppositio autem actualiter exigit extrema actualiter, ut patet regulariter de omni oppositione. Quod autem non sit oppositio inter eas contrarie, patet ex eo, quod alterum contrariorum semper est defectivum X Metaph., text. comm. xv. Quod vero non sit oppositio relativa inter illas, ex se manifestum est. Nec obstat, quod ex hoc sequi videtur, quod in Deo non sint multæ perfectiones, sed una tantum, puta deitas : verissimum enim est quod Deus ipse non est nisi una perfectio illimitata, omnino præhabens in se multiplicatas et multiplicabiles in aliis perfectiones omnes.

Ad evidentiam tam secundæ, quam tertiæ propositionis nota quod (ut in quadam quæstione supra diximus) sicut res illa simplicissima, quam Deum dicimus, est id, cui assimilantur omnes perfectiones simpliciter in propriis naturis existentes, ita est id, cui assimilantur omnes conceptus formales earum, cum nihil aliud sint, quam ipsæ perfectiones in esse intentionali. Ex hoc autem, quod Deus terminat conceptiones has ut objectum in eis intellectum necesse est Deum ipsum omnium earum correlativum intelligi pluribus relationibus rationis secundum earum numerum : sicque distinctionem in se rationis actualiter habere : ita ut Deus objectus pluribus conceptionibus seu rationibus formalibus dicatur habere in se distinctionem rationis formalem actualiter, objective tamen, et propter pluralitatem conceptuum formalium, quibus objicitur, et propter pluralitatem relationum rationis, quibus refertur seu referri intelligitur ad perfectiones prædictas, tam in esse naturali, quam in esse intentionali. Ex eo autem quod in Deo, secluso omni opere intellectus est, unde causare et terminare possit conceptus prædictos, dicitur habere in se distinctionem rationis virtualiter seu fundamentaliter. Habet autem hæc Deus ipse ex summa illimitata sui perfectione, cujus, sicut nulla creatura est capax in esse naturali, ita nullus intellectus creatus in esse intentionali : quicumque enim intellectus creatus (etiam videns Deum per essentiam) impotens est ad formandum conceptum unum divinæ adæquatum perfectioni ; unde pro secunda propositione argue sic : Omne habens in se, unde causare et terminare ac verificare objectaliter possit, distinctas rationes seu conceptiones formales, habet in se distinctionem rationis virtualiter, secluso omni opere intellectus : Deus gloriosus est hujusmodi : ergo. Pro tertia vero propositione argue sic : Omne terminans plures conceptus formales, habet in se actualiter distinctionem rationis, Deus est hujusmodi : ergo, etc. Hæc de tertio.

Quoad quartum arguitur contra Scotum tripliciter. Et primo sic, distinctio formalis ex natura rei est major distinctio distinctione reali : ergo perfectiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei. Consequentia tenet, et antecedens probatur sic : Distinctio per intimiora est major illa, quæ fit per ea quæ sunt extra intima rei : distinctio formalis ex natura rei est per maxime intima rei, distinctio autem realis per ea quæ sunt extra intima rei; ergo, etc. Minor patet ex Scoto in I Sent., dist. II, dicente quod distinctio formalis ex natura rei fit per prædicata primi modi quæ insunt rei in primo signo : distinctio autem realis fit per ea quæ insunt post. Major probatur, distinctio per aliqualiter intima est aliqualiter distinctio : distinctio per magis intima est major distinctio : ergo distinctio per maxime intima est maxima distinctio. Si enim simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad magis, maximum necessario sequitur ad maximum, etc.

Secundo arguitur sic : Perfectiones divinæ, abstractæ abstractione præcisissima, sunt formaliter infinitæ : ergo sunt idem formaliter ex natura rei. Antecedens est Scoti in I Sent., dist. VIII, quæst. III, in responsione ad argumentum principale. Consequentia probatur, supponendo secundum duplicem infinitatem (in responsione ad primum declaranda) dupliciter posse intelligi illud antecedens, scilicet de infinitate infra propriam rationem, et de infinitate infra entis latitudinem : tunc sic; aut intelligis illud antecedens verificari de infinitate prima, et hoc non, quia nullum prius includit formaliter suum posterius : perfectio autem divina, puta sapientia, est prior infinitate illa quia modus ejus intrinsecus est, etc. Aut intelligitur de secunda infinitate, et tunc sequitur intentum : quia si sapientia divina præcise et formaliter sumpta est ita infinita quod ad nullam entis perfectionem simpliciter est formaliter terminata, oportet quod infra suæ rationis formalis ambitum omnem perfectionem simpliciter contineat, et quod nullam a ratione sua perfectionem formaliter excludat, et consequenter, quod a nulla formaliter distinguatur ex natura sua : statim enim quod ab aliis perfectionibus distingui ponitur, coarctata formaliter infra entis ponitur latitudinem : quod ad oppositum antecedentis sic intellecti, ponitur enim talem et tantam entis perfectionem formaliter importare, ita quod non omnem.

Verbi gratia, ponitur quod sapientia formaliter ex natura sua eam perfectionem ponit, quam enti sapientia addit : ita quod non eam quam justitia sua bonitas enti addit, etc.

Tertio sic : Perfectiones divinæ distinguuntur formaliter ex natura rei : ergo inter eas est relatio. Tenet consequentia, quia distinctio illa cum sit relatio existens in rerum natura necesse est quod sit realis : sicut et quodlibet aliud existens in rerum natura reale est, consequens autem est contra Avicennam dicentem quod ejusdem ad seipsum non est relatio realis.

Quoad quintum pro responsione ad primum et destructionem Scoti fundamenti nota, quod aliquid esse infinitum contingit dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem, alio modo, secundum quod ens seu simpliciter. Illud est infinitum secundum propriam rationem quod nullis suæ propriæ latitudinis clauditur terminis, licet sit ad talem entis gradum definitum quod non omnem essendi perfectionem habeat. Illud vero est infinitum secundum quod ens seu simpliciter, quod nullis infra totius entis latitudinem terminis limitatur, sed omnem habet perfectionem essendi. Exemplum in quantitate molis : quantitas si daretur infinita, esset secundum quantitatis rationem infinita : esset enim infinita quantitas, non tamen esset secundum esse infinita : esset namque ens finitum et limitatum ad quantitatis genus. Similiter in quantitate virtutis : albedo si esset infinita intensive esset infinita secundum propriam rationem, esset enim infinita albedo : non tamen esset infinitum ens, quia ad speciem esset definita. Non parvi autem refert qua quis infinitate dicat esse aliquid infinitum. Prima enim infinitas, cum attendatur penes ea, quæ infra rei illius latitudinem sunt, rationem rei formalem in ea, qua invenit formali limitatione relinquit : ut patet in exemplis datis. Secunda autem infinitas, quia attenditur penes ea, ad quæ totius entis latitudo se extendit, rem et ejus rationem formalem illimitat, et elevat ad hoc ut ipsa omnis sit perfectio in ente possibilis : et non magis sit ipsa, quam quæcumque alia perfectio simpliciter, ac per hoc distin-

ctionem et formalem limitationem, qua ab aliis formaliter ex natura rei absolute sumpta distinguebatur, eam comitari non sinit.

Ad propositum ergo descendendo dico, quod licet sapientiæ et sapientiæ infinitæ prima infinitate sit eadem omnino ratio formalis : tamen sapientiæ infinitæ secunda infinitate est longe altior ratio formalis. Concludit enim in sua ratione formali omnem perfectionem simpliciter, et sic cum in Deo sint perfectiones omnes infinitate, oportet omnium unam esse simplicem rationem formalem.

Ad argumentum, sub quacumque forma fiat, respondeatur, attendendo æquivocationem infinitatis : quoniam ut dictum est, infinitas prima est illa, quæ non variat rationem formalem, et quæ attenditur penes gradus perfectionales propriæ latitudinis rei, non autem secunda. Unde si perfectiones divinæ non essent infinitæ nisi prima infinitate, argumentum concluderet : quia habent secundam ante omnem actum intellectus, ideo nihil concludit. Nec obstat, quod forte infinitas prima cujuscumque perfectionis simpliciter inferat secundam. Sufficit enim quod ratione distinguantur, ut aliquid secunda fiat, quod non prima. Similiter non obstat, si quis perfectiones communissimas, puta esse, bonitatem, et similes, etc., utramque infinitatem habere negaret : nesciens in eis imaginari primam : propterea quod propria latitudine careant. Hoc enim magis nostro favet proposito : quoniam si utramque infinitatem habent, quod alibi discutiendum est, distinctione supra dicta opus est. Si autem secundam tantum absque distinctione aliqua negandum est esse, et esse infinitum habere omnino eamdem rationem formalem : et sic ruit totum Scoticum ædificium.

Ad secundum loquendo de distinctione actuali quacumque negatur minor. Et ad ejus probationem dicitur negando omnia assumpta. Sufficit enim ad hoc, quod aliqua distinguantur intellectione, ut intellectio est, et non natura, distinctio rationis fundamentaliter inter naturam et intellectionem. Unde quando dicitur, quidquid distinguitur intellectione, ut omnino indistincta est a natura, distinguitur etiam natura; distingue ly indistincta actualiter vel fundamentaliter. Et primo modo dic esse falsum, secundo modo verum : sed tunc negato minorem, subsumendam, scilicet : Sed intellectio et natura sunt indistincte fundamentaliter ante omnem actum intellectus ; habent enim distinctionem rationis fundamentaliter, ut declaravimus.

Ad tertium negatur minor, licet enim Deus intueatur perfectiones suas ab æterno distinctas, non etenim ab æterno distinctas actualiter. Licet ponere distinctionem rationis actualiter, causari per actum intellectus divini non sit a philosophia alienum.

Ad quartum negatur consequentia. Sufficit enim quod objecta intellectus et voluntatis prædistinguantur fundamentaliter : nec est opus distinctione actuali pro tunc, sicut nec intellectus et voluntas Dei pro tunc distinguuntur, nisi fundamentali distinctione rationis.

Ad quintum negatur consequentia, synonymeitas enim cum sit passio nominum, non attenditur penes identitatem rationis formalis rei secundum se, sed penes identitatem conceptus formalis seu mentalis : voces enim sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum : unde cum veritas et bonitas Dei habeant diversos conceptus, in nobis non sunt synonyma. Ad probationem ergo dicitur, quod licet significent eamdem rem formaliter secundum se, et solum illam ut rem significatam : tamen signifi-

cant etiam distincte conceptus mentales, ut rationes significandi, et hoc destruit synonymeitatem, ut dictum est.

Ad sextum dicitur, quod ex parte rei sufficit ad omnia illa distinctio rationis virtualiter seu fundamentaliter cum distinctione rationis actuali ex parte nostri. Loquimur enim, ut concepimus. Formamus autem distinctos conceptus, quorum unus ex alio oritur, et de alio non prædicatur, et habet aliquam habitudinem, quam alius non habet. Et ideo demonstrationes prædicationesque formales et identicas facimus : negamusque de Deo sub uno conceptu quod affirmamus de ipso sub alio. Implent ergo libros doctores balbutiendo, ut possunt, excelsa Dei humano more resonantes simplicissimam illam rationem formalem, omne quod in Deo est formaliter complectentem, non nisi particularibus conceptibus inspicere, tradereque potentes, et non propter distinctionem, quæ ibi sit ex natura rei. Æqualitas autem inter perfectiones divinas ante omnem actum intellectus non est nisi fundamentalis non excessus inter se, qui inter eas virtualiter tantum distinctas salvatur.

Ad septimum dicitur, quod quia ante omnem actum intellectus non invenitur contradictio formaliter, sed fundamentaliter tantum : quia alterum contradictorium est formaliter negatio, quæ non est nisi per opus intellectus : ideo sufficit pro tunc inquiri distinctionem rationis fundamentaliter, quod concedimus : nec aliud exigitur, ut patet per se.

Ad ultimum dicitur, quod emanationes distinguuntur et realiter et formaliter, et licet distinctionis formalis earum fundamentum sit distinctio intellectus et voluntatis : non tamen distinctionis realis earum : non enim ideo processiones divinæ distinguuntur realiter, quia altera est ab intellectu, altera a voluntate : sed quia habent realem oppositionem relativam (ut Boetius tradit). Falsum ergo assumitur, quod scilicet distinctio perfectionum divinarum fundet distinctionem realem emanationum divinarum. Ad fundandam autem distinctionem formalem inter eas sufficit distinctio formalis fundamentalis inter intellectum et voluntatem : sicut etiam ipsæ processiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei, seclusa distinctione reali, sed distinctione rationis virtualiter tantum ante omne opus intellectus : ita quod absque reali oppositione relativa non magis distinguuntur ex natura rei quam intellectus et voluntas.

Potest autem brevius ad hoc et similia argumenta dici, quod in divinis est ante omnem actum intellectus distinctio formalis non formaliter, sed virtualiter, id est eminenter contenta hoc modo : quia quodlibet divinum propria exequitur, ac si esset distinctum formaliter ab alio. Intellectus enim ita intelligit et non vult : et voluntas ita vult, et non intelligit : ac si esset distinctio formalis formaliter inter intellectum et voluntatem : et sic de aliis. Fundatur autem talis modus habendi distinctionem formalem supra deitatis eminentem unitatem formalem formaliter : et sufficit ad omnia salvanda, quæ per distinctionem formaliter salvanda inducuntur : quia illi eminenter æquivalet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia, unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis. Sed natura vel quidditas earum est

absoluta non recepta in aliqua materia : et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiæ sunt finitæ superius, et infinitæ inferius. Sunt enim finitæ quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt ; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas : et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.

.. hac secunda parte capituli hujus de essentiis substantiarum intellectualium creatarum, quæ in secundo ordine collocantur, quatuor propositiones colligit. Prima est : In substantiis intellectualibus creatis esse est aliud ab essentia. Secunda : In eis non invenitur materia. Tertia : Esse earum est finitum, essentia autem infinita. Quarta : Nulla earum multiplicabilis est numeraliter nisi ultima, anima scilicet humana. Prima et secunda tanquam declaratis omissis, tertiam explanat ratione et auctoritate.

Ad rationis autem evidentiam est notandum, quod actus finitur per potentiam, in qua recipitur, et potentia finitur per actum, quem recipit, diversimode tamen; quod enim est in potentia, non est determinatum, sed determinabile per actum, ad quem est in potentia : cum autem ipsum receperit ab eo, formaliter finitur. Similiter actus secundum essentiam suam receptibilis est in hoc vel illo, et consequenter determinabilis ad hoc vel illud subjectum. Cum vero receptus est in hoc, jam non remanet in eo amplitudo et indefinitio ad hoc vel illud, est enim ad hoc determinatus. Est ergo duplex finitas et duplex infinitas : altera scilicet ex parte actus, altera ex parte potentiæ. Sed infinitas ex parte potentiæ imperfectionem sonat, cum sit per carentiam actus potentiam finientis. Infinitas autem actus perfectionem maximam dicit, cum sit per carentiam potentiæ actum finientis. In cujus signum formæ secundum rem non receptæ in aliquo longe perfectiores sunt formis receptis, ut patet. Cum ergo esse substantiarum intellectualium sit receptum in earum essentia : consequens est quod sit finitum eo modo, quo actus finitur per potentiam, unde et contractum et limitatum est ad genus sui receptivi, naturæ scilicet cujus est. Quia vero essentia earum non est recepta in aliquo, cum sit forma non recepta in materia : consequens quoque est, quod sit infinita infinitate se tenente ex parte actus : non est enim determinata ad capacitatem alicujus materiæ ipsam recipientis, sicut sunt formæ rerum materialium.

His prælibatis formetur ratio sic : Id, cujus esse est receptum, forma autem irrecepta, habet esse finitum, essentiam autem infinitam : intelligentiæ sunt hujusmodi; ergo. Et nota quod in ratione hac sermo est semper tam de finitate, quam de infinitate se tenente ex parte actus. Tali enim finitate esse intelligentiarum finitum est : et tali infinitate earum essentia est infinita. Si enim loqui volumus de finitate se tenente ex parte potentiæ, earum essentia finita invenitur, eo quod potentia in eis est terminata per actum essendi.

Confirmatur autem hoc auctoritate libri de Causis, ubi dicitur, quod intelligentiæ sunt finitæ superius et infinitæ inferius, quia esse earum, quod est supremum in eis, est receptum : essentia vero, quod infimum est, non est recepta : et quia essentia earum ut respicit id, quod est

supra se formaliter, ipsum scilicet actum essendi, est finita, recipiendo ipsum; ut autem respicit id quod est infra se, materiam scilicet, est infinita, utpote non recepta in ipsa, etc.

Adverte hoc ad multorum supradictorum intelligentiam, et ut evites errorem eorum, qui horum fundamentum non intelligentes, dicunt, quod si esse ideo est infinitum simpliciter, ut supra diximus, quia in nullo receptum est, cum essentia tam substantiarum immaterialium, quam compositarum in nullo penitus recepta sit : erit infinita simpliciter, quod est ridiculum, unde ex irreceptione infinitatem arguere, valde leve videtur.

Scito igitur positionem hanc fundari super hac propositione : Omnis res secundum suum ordinem receptibilis in alio, realiter irrecepta, est infinita infinitate opposita finitati quam res sui ordinis recepta contrahit. Dixi, secundum suum ordinem receptibilis in alio, propter composita et materiam, quæ in tota sua latitudine irreceptibilia sunt. Dixi, est infinita infinitate opposita, etc., quia sicut non quodlibet receptibile est in quolibet, sed quilibet actus habet proprium receptivum (ut habetur in II de Anima, textu comm. XIV et XXVI), ita non ex qualibet receptione sequitur quælibet finitas : sed determinata ex determinata, et per oppositum ex tali irreceptione talis infinitas opposita, scilicet finitati : quam (si recepta esset) res illa contraheret. Verbi gratia, albedo, cum sit receptibilis in subjecto, si ponatur irrecepta, erit infinita, non quacumque infinitate, sed ea, quæ opponitur finitati, quam in subjecto habet. In proposito ergo tam esse quam forma secundum suum ordinem receptibilis rationem habet (neutri enim recipi repugnat); sed in alio et alio receptivo : receptivum enim proprium ipsius esse, est quidditas seu suppositum, formæ vero est materia. Et ideo sicut alterius rationis est receptio formæ in materia a receptione esse in essentia, ut supra ostendimus : ita alterius rationis est finitas formæ per materiam a finitate esse per essentiam : licet conveniant in hoc, quod utraque est per modum, quo actus finitur per potentiam : et similiter diversarum rationum oportet esse infinitatem, quam forma sortitur ex hoc, quod est irrecepta in materia, et infinitatem, quam esse sortitur ex hoc, quod in quidditate nulla est receptum. Forma namque ex hoc, quod recepta in materia infra ipsam clauditur, amplitudinem suam, qua ad hoc vel illud particulare est indefinita, amittit; et ideo ex hoc, quod separata a materia est, non aliter est infinita, nisi quia ad nullius materiæ capacitatem coarctata ejus terminis caret. Esse autem, quia ex hoc, quod recipitur in aliqua quidditate, ad illius genus et speciem coarctatur : si irreceptum ponatur, ad nullum genus diffinitum erit : et consequenter cujuslibet generis terminis carens simpliciter infinitum.

Habes ergo dubii solutionem ex hoc, quod non dicimus, omne irreceptum infinitum, sed rem secundum ordinem receptibilem irreceptam, et ex hoc, quod non dicimus, omnem rem secundum suum ordinem receptibilem irreceptam esse eodem modo infinitum, sed diversimode; ex primo enim patet, quod substantia composita nullam infinitatem ex sua irreceptione habet; ex secundo vero, quod essentia intelligentiæ, quæ clauditur in ordine formæ cum sit pura forma separata a materia, et non sit ipsum esse, ex sua irreceptione in materia est infinita : sed non simpliciter, etc., et quod esse divinum quod sub ipsius esse ordine concluditur ex sua irreceptione in quidditate seu essentia est infinitum simpliciter.

Habes et hinc unde Scotistarum et Scoti, eorum judicio, peccatum deprehendas in I Sent., dist. II, quæst. II, ubi ab eis imponitur S. Thomæ ratio ultimo ibi inducta ad concludendam Dei infinitatem, quæ est talis : Forma finitur per materiam : ergo forma, quæ non est nata esse in materia est infinita. Jam enim nosti qualem infinitatem ratio hæc concludat, et quod infinitas Dei altiores negat terminos secundum S. Thomam.

Unde advertas triplex ibi peccatum. Primum est, quod ratio prædicta ad concludendam infinitatem simpliciter assumpta a nobis dicitur : cum apud nos non concludat nisi infinitatem secundum quid. Secundum est, quod ratio prædicta secundum fallaciam consequentis sophisma asseritur, quia forma prius natura est finita in se, quam finiatur per materiam : sicut illud, III Physicorum, corpus finitur ad aliud corpus : ergo si non est finitum ad aliud corpus, est infinitum. Manifeste enim patet error : quia cum dicitur, forma finitur per materiam, ly per, denotat causam præcisam finitatis secundum quid supradictæ : non enim forma secundum se est tali modo finita : cum secundum se sit indeterminata ad hanc vel illam materiam : et ideo bene sequitur : Ergo forma, quæ non est nata recipi in materia, est infinita secundum quid. Si enim affirmatio est causa præcisa affirmationis, negatio erit causa negationis : non est autem talis processus III Physicorum : quia corpus non finitur per aliud corpus causaliter et præcise.

Tertium est, quod inficiari conatur aliud supradictum : scilicet quod essentia intelligentiæ est finita superius per suum esse. Contra, inquit, esse est posterius essentia, et accidens ejus, apud vos; ergo essentia intelligentiæ in primo signo naturæ videtur infinita intensive, et consequenter non finibilis per esse in secundo signo.

Ad hoc quidem dicitur, quod licet esse sit posterius essentia ordine generationis et accidens ejus, id est extra conceptum formalem : tamen essentia in illo priori est finita simpliciter, et per hoc quod est receptiva ipsius esse, et non est ipsum suum esse, etc., sicut enim per hoc, quod essentia est ipsum esse est infinita simpliciter (ut patet in Deo ex dictis) ita per hoc quod essentia non est suum esse, non est infinita simpliciter, juxta maximam illam : si affirmatio est causa affirmationis, etc. Quia ergo in omni priori essentia intelligentiæ est fundamentaliter receptibilis ipsius esse, et ab hoc abstrahi non potest, licet non in omni priori habeat illud : sequitur quod sit simpliciter finita per suum esse, id est per hoc non est suum esse, sed illa actuabilis vel actuata est, etc. Sic enim intelligitur, cum dicitur quod essentia intelligentiæ finitur per suum esse. Quarta propositio quoad primam partem superius discussa relinquatur. Quoad secundam vero, quod scilicet anima intellectiva, quæ est ultima inter substantias intellectuales sit multiplicata numeraliter, eget magna consideratione. In textu autem assignatur pro causa hujus unio ejus ad corpus : omnis enim forma sic unita corpori, quod dat ei esse formaliter, necessario multiplicatur secundum multiplitionem illius : alioquin plura corpora haberent idem esse numero; ab una enim forma non provenit nisi unum numero esse substantiale, et merito ex unione ad corpus anima multiplicari numeraliter dicitur : quia distinctio numeraliter, cum non sit formalis, oportet quod sit secundum quantitatem (ut supra declaratum fuit), secundum quantitatem autem esse non posset talis distinctio in anima, si forma non esset rei quantæ (ut intelligentiæ ostendunt). Efficax ergo ratio ad concludendam pluralitatem numeralem animarum est conjunctio ipsius animæ ad corpus numeraliter multiplicatum.

Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem : quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore cujus est actus : non tamen oportet, ut destructo corpore, individuatio pereat : quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Hic objectio quædam contra quartam propositionem excluditur, quæ talis est. Forma multiplicata ad multiplicationem corporis, destructis corporibus, non remanet in sua multitudine : anima humana est multiplicata ad multiplicationem corporis : ergo non possunt remanere multæ animæ humanæ destructis corporibus, etc. Processus bonus, conclusio autem falsa est : ergo altera præmissarum : non major, ut probatur : ergo minor, quæ fuit quarta propositio. Major probatur ex eo, quod remota causa, removetur effectus. Si ergo causa multitudinis animarum est ipsa multitudo corporum, remota multitudine corporum removebitur etiam multitudo animarum. Excluditur autem hic objectio in littera, declarando, formas dupliciter plurificari ad plurificationem corporum : scilicet cum dependentia a materia, et sine dependentia ab illa : et primæ quidem destruuntur destructis corporibus, secundæ vero remanent, eo quod non nisi occasionaliter eorum individuatio a corporibus est : de harum autem numero est anima intellectiva.

Ad horum evidentiam nota primo, quod idem est judicium de esse et unitate et multitudine rei, quoad dependentiam et independentiam : ita scilicet quod cujus esse a materia non dependet, nec ejus unitas, nec multitudo a materia dependet. Cujus autem esse a materia dependet, tam unitas, quam pluralitas ejus etiam ab illa dependens est; unum enim et multa entis passiones sunt.

Nota secundo, quod formæ sunt in triplici differentia. Quædam fiunt in materia et educuntur de potentia materiæ, ut formæ materiales. Quædam fiunt in materia, sed non educuntur de potentia materiæ : ut anima intellectiva, quæ venit de foris. Quædam nec fiunt a materia, nec educuntur de potentia materiæ ut formæ separatæ a materia, intelligentiæ scilicet. Non potest autem dari quartum genus earum, quæ educantur de potentia materiæ, et non fiant in materia : quia implicat, ut de se patet.

Et illæ quidem, quæ nec educuntur de potentia materiæ, nec fiunt in ea, omnino independentes et separatæ sunt a materia et immultiplicabiles numeraliter, ut supra probatum fuit. Primæ vero et secundæ, quia conveniunt in hoc, quod fiunt in materia, habent et hoc commune, quod oportet utrasque esse coaptatas et proportionatas suis receptivis materiis, in quibus fiunt : proprios enim actus oportet in propriis fieri materiis, ut dicitur II de Anima, text. comm. XXIV et XXVI. Forma namque leonis debet esse commensurata corpori leonino, ita quod non equino : et hujus leonis forma oportet quod sit commensurata huic corpori leonino, ita quod non illi, etc. Et ex hoc consequenter conveniunt ita in hoc, quod utrasque oportet simul multiplicari in propriis corporibus. Quæcumque enim oportet esse invicem coaptata et proportionata simul,

recipiunt multitudinem et unitatem, ut patet in discurrendo in singulis : semper enim multiplicationem formarum in una specie comitatur multiplicatio corporum in illamet specie, et econverso : aliter vel una forma esset in diversis materiis, vel diversæ materiæ sub una forma, quorum utrumque est impossibile. Ex eo vero quod primæ formæ educuntur de potentia materiæ, et non secundæ, differunt inter se in hoc quod primæ habent esse dependens a materia, sicut a causa materiali earum esse causante et sustentante. Secundæ autem habent esse excedens totam materiæ capacitatem et independens ab ea, utpote non causatæ ex illa. Et ex hoc consequenter differunt secundo, quod primarum tam unitas, quam multitudo a materia dependens est, sicut et esse : et ideo sicut destructis corporibus ipsæ destruuntur : ita unitas et pluralitas earum. Secundarum vero tam unitas, quam multitudo independens est a materia, sicut et esse : et ideo sicut destructis corporibus earum esse remanet, ita unitas et pluralitas. Et hoc est quod hic intendit S. Thomas dicens, individuationem animæ, id est unitatem ejus. Et similiter intelligendum est de pluralitate occasionaliter ex corpore dependere. Dependet enim hoc modo : quia fit in corpore, non autem ita, quod educatur de potentia corporalis materiæ : et hoc est quod subdit, quia non acquirit illud in corpore, et rationem addit, quia cum habeat esse absolutum, id est independens a corpore, corrupto corpore, absque illo remanere potest, et ideo Avicenna dicit individuationem animæ ex corpore in sui initio dependere, non autem in fine, quia scilicet non fit nisi in corpore. Potest autem esse et de facto est post mortem sine corpore, et sic soluta est objectio facta, quia major est falsa de secundo ordine formarum, qualis est anima humana.

Ad probationem ejus jam patet quid dicendum; quia corporum multiplicatio non est proprie causa, sed occasio et non nisi in fieri multitudinis animarum, cessante autem causa in fieri, non cessat effectus quoad esse.

QUÆSTIO XIII

Hic circa individuationem animæ intellectivæ, per quod scilicet individuetur, dubitatur. In hac quæstione facienda sunt tria. Primo recitabitur opinio Scoti. Secundo declarabitur opinio S. Thomæ. Tertio respondebitur argumentis in oppositum.

Quoad primum Scotus in II Sent., dist. III, quæst. ult. et in quolibet quæst. II, sequens positionem suam de heccheitatibus tenet animam, sua propria heccheitate, individuari : arguitque sic contra S. Thomam. Eo primo, quo aliquid est in actu extra causam et intellectum, eo primo est hoc : sed anima sicut et quælibet entitas præcipue absoluta seipsa primo est in actu extra causam et intellectum; ergo anima seipsa prima est hæc. Major probatur : quia universalitas sive esse non hoc non convenit rei nisi in intellectu. Minor patet ex eo, quod res seipsa primo recedit a non esse.

Præterea, Omnis distinctio formalis seu non per materiam est specificata per te : animæ intellectivæ distinguuntur formaliter, seu non per materiam : ergo distinguuntur specifice : conclusio est falsa, ergo altera præmissa : non minor, quia animæ intellectivæ separatæ carent materia, ergo major, quæ est fundamentum positionis tuæ. Quod si dicas,

quod animæ habent inclinationes ad diversa corpora, et per has distinguuntur : contra, anima prius natura est terminus creationis, qui ut talis formaliter est hoc, quod uniatur materiæ; ergo prius natura anima est hæc, quam uniatur materiæ : ergo anima individuatur, et non per unionem ad corpus. Antecedens probatur sic : prius est quod potest esse sine alio, et aliud non sine illo, ex V Metaph., text. comm. xvi. Anima non solum secundum essentiam, sed etiam secundum existentiam potest esse sine unione ad materiam, non autem absque hoc sit terminus creationis et hæc : ergo anima est prius natura terminus creationis et hæc, quam sit in materia.

Si dicatur quod anima non est hæc per actualem unionem seu existentiam in materia, sed per aptitudinem essendi in illa : contra, hoc non evadit difficultatem, quia natura absoluta est prius natura ipsa sua aptitudine : quia enim anima est hæc : ideo habet hanc aptitudinem ad hoc, et illi repugnat, etc., ut arguatur sic. Quod convenit uni, et repugnat alteri ejusdem speciei, non convenit per se huic, secundum id quod commune est istis : vel saltem præexigit eorum necessario distinctionem, scilicet hujus ab illo : sed hæc aptitudo convenit huic animæ, et repugnat illi : ergo necessario præexigit distinctionem hujus ab illa : igitur non individuantur aptitudinibus.

Confirmatur : Ratio aptitudinis formaliter loquendo, non est ad se, nec est ratio entis in actu : ergo non potest esse individuativum principium animæ. Antecedens probatur pro prima parte : quia si esset ad se, posset intelligi non ad aliud, ut ad terminum, quod est falsum. Pro secunda quoque parte probatur, quia quod necessario exigit aliquid non existens, ipsum est non existens in actu : aptitudo autem est ad terminum non existentem : ergo ejus ratio non est ratio entis in actu. Consequentia patet, quia distinctio relativa præsupponit distinctionem absolutam : quia enim anima est hæc : ideo habet hanc aptitudinem, et non e contra, et quia hæc anima est singularis singularitate actuali sive in actu, non est hæc aptitudine ad hoc corpus. Hæc sunt quæ isti in hac re sentiunt.

Nos autem peripatetica fundamenta sequentes, animam individuari commensuratione substantiali ad hoc corpus dicimus, et hanc animam, et illam distingui commensurationibus suis ad hoc et illud corpus : probationes autem hujus, supra adductæ fuerunt, cum deductum fuit distinctionem numeralem non nisi a quantitate originari posse. Unde nunc sufficiet declarare quomodo sit hoc quod dicimus. Commensuratio dupliciter sumitur. Uno modo pro relatione commensurationis : alio modo pro ipsa substantiali coaptatione rei : primo modo commensuratio est res respectiva essentialiter, et in genere relationis : secundo modo est res absoluta, et de prædicamento rei commensuratæ : est enim idem essentialiter quod ipsa, sed differens ab ipsa sola ratione, et similiter dico de inclinatione, aptitudine, coaptatione, sigillatione, et similibus, quæ ad exprimendum propositum assumuntur.

Absolutum quoque pro nunc sumitur dupliciter. Uno modo a termino : et sic dicimus substantiam, quantitatem et qualitatem esse entia absoluta. Alio modo a receptivo seu subjecto : et sic nullum prædicamentorum accidentium est absolutum : sunt enim essentialiter receptibilia in substantia. Cum ergo dicitur, quod animæ suis commensurationibus individuantur, intelligendum est commensurationibus substantialibus, quæ sunt res absolutæ a terminis : et si non a receptivis, et non commensu-

rationibus, quæ sunt relationes, etc. Sicut namque de essentia animæ in communi est, quod essentialiter sit proportionata corpori physico organico, quod in ejus diffinitione ponitur : ita de essentia animæ humanæ est, commensurari corpori humano : est namque ita perfectiva corporis humani, quod non bovini : sic quoque de essentia hujus animæ est commensuratio ad hoc corpus, et sic commensuratio ad corpus humanum non sequitur animam jam humanam, sed constituit ipsam humanam. Per hoc enim primo differt anima hominis ab anima bovis : quia illa est proprius actus corporis humani, ista vero bovini. Constat autem, quod idem est esse actum proprium corporis humani, et esse substantialem substantialiter commensuratam perfectionm ejus. Ita substantialis commensuratio hujus animæ ad hoc corpus, non sequitur, animam hanc, sed constituit ipsam hanc; est enim hæc anima substantialiter proprius actus hujus corporis : unde hæc anima ab illa primo differt : quia hæc est proprius actus hujus corporis, illa vero proprius actus alterius, et hoc est quod S. Thomas in II contra Gen., cap. LXXXI, tradit, et in quæstionibus de anima, et ubicumque de hac re loquitur. Est autem conveniens propositio ista principiis Aristotelis; docet enim in primo libro de partibus animalium, quod propriæ differentiæ alicujus divisi debent esse per se distinguentes illud in eo quod tale; verbi gratia, propriæ differentiæ animalis non debent esse album et nigrum, quæ non dividunt animal in eo, quod animal. Stat enim identitas animalis, cum illarum diversitate : nec debent esse navigativum et volativum : quia non diversificant hæc per se naturam sensitivam, sed debent esse tale sensitivum vel tale. Animal enim in eo, quod animal, cum sensitivo constet, non diversificatur per se nisi per differentias sentiendi. Unde cum anima in eo quod talis essentialiter sit actus corporis physici propriis differentiis dividitur per hoc, quod actus talis corporis vel talis : et iterum actus talis corporis, puta humani propriis differentiis dividitur (materialibus tamen) per hoc quod est hujus corporis vel illius. Individuantur ergo ipsæ animæ commensurationibus substantialibus non absolutis a receptivis : sicut et ipsæ animæ essentialiter sunt non absolutæ a perfectibilibus corporibus earum receptivis. Et non considerare hoc, est causa erroris eorum, qui de omnibus volunt eodem modo judicare (ut sunt Scotistæ) quibus, dum non considerant proprias rerum naturas, et res suis conceptibus adæquare volunt, accidit ut de omnium individuatione eamdem proferant sententiam, et in eorum numero sint, de quibus dicitur II Cœli text. comm. LXXX quod quærunt usque quo non habeant contradicere sibiipsis.

His visis ad solutionem argumentorum procedendum est.

Ad primum dicitur, quod falsa est major; licet enim quælibet res posita extra intellectum et causam sit hæc, non tamen eodem primo est, et hæc. Est enim ipso esse primo : Hæc autem heccheitate primo : multa enim inseparabiliter sese comitantur, quæ non eodem principio habentur primo : sicut quodlibet ens aliud a Deo extra intellectum et causam est, et est dependens, non tamen eodem primo est et dependet. Minor quoque est falsa : res enim non seipsa primo, sed per existentiam actualem distinctam realiter a se extra nihil ponitur, ut supra declaratum fuit, etc.

Ad secundum negatur minor. Duæ enim animæ humanæ separatæ non distinguuntur formaliter, seu per materiam : licet sint puræ formæ a materia abstractæ. Aliud enim est dicere : Omnis distinctio formalis est

specifica; aliud, omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa, quæ ex principiis diffinitivis constat, specifica est : quæcumque enim habent diversas diffinitiones specie differunt, cum saltem differentias ultimas habeant non easdem, quarum diversitas sufficit ad diversitatem specificam : sed talis non est inter animam Sortis et Platonis : habent siquidem eamdem diffinitionem. Distinctio autem formarum cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus separat, id est, invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatæ sunt. Unde non est similis ratio de eis et de aliis substantiis separatis, quæ corporibus unibiles non sunt. Et sic responsio ibi data est bona si sane intelligatur modo scilicet exposito, quod animæ inclinationibus substantialibus ad diversa distinguuntur.

Ad id quod primo objicitur, contra dicitur quod non concludit intentum. Concludit enim : ergo anima prius natura est hæc quam habeat actualem unionem ad corpus, cum debeat concludere, ergo anima prius natura est hæc quam sit coaptata seu inclinata ad hoc corpus. Non enim dicimus animam individuari formaliter per actualem unionem ad corpus, sed per coaptationem substantialem ad hoc corpus, quam prius natura deberi animæ quam ipsam actualem unionem, patet ex eo quod omnia (1) hic per se terminat creationem, et non anima hoc existens : et ex eo quod inesse præsupponit esse : esse autem particulari tam immediatior est, quam inesse. Unde responsio ibi recitata est bona, cum grano tamen salis. Dicimus enim animas individuari per aptitudinem substantialem seu commensurationem formaliter : per unionem vero actualem ad corpus conditionaliter, id est tanquam per conditionem sine qua non : et quia prius natura inest rei ratio formalis quam conditio, sine qua non, ideo, etc.

Ad argumentum contra hoc patet responsio ex dictis. Assumit enim hoc falsum, scilicet quod natura hujus animæ sit prior aptitudine sua substantiali. Unde major argumenti ibi formati pro secunda parte disjunctivæ est falsa, scilicet quod quodlibet conveniens uni et repugnans alteri ejusdem speciei præexigat distinctionem ipsorum. Stat enim quod non præexigat, sed faciat distinctionem ipsorum, sicut quod convenit uni speciei, et repugnat alteri ejusdem generis, non opus est, quod præexigat illarum specierum distinctionem : sed stat quod faciat earum distinctionem. Verbi gratia, rationale convenit homini, et repugnat leoni, et irrationale convenit leoni, et repugnat homini, et tamen rationale et irrationale non præexiguunt distinctionem hominis et leonis, sed faciunt. Unde subsumas sub illa majore, sed hæccheitas animæ Sortis convenit sibi, et repugnat animæ Platonis ; ergo hæccheitates supponunt ipsas distinctas; et sic suadebis Scotistos vim argumenti sui, etc.

Ad confirmationem, cum dicitur, ratio aptitudinis non est ad se, dico, quod ratio aptitudinis substantialis, de qua loquimur, est ad aliud, sed non ut ad terminum, sed ut receptivum. Probatio autem contra hoc nihil facit : concedo enim quod potest intelligi non ad aliud, ut ad terminum, non autem non ad aliud ut receptivum, sicut quantitas et qualitas absolute sunt a termino, et non a subjecto.

Ad id quod secundo loco in antecedente ponitur, scilicet, quod ratio aptitudinis non est ratio entis in actu, dico primo, quod falsum est : Aptitudo enim ad ridendum, scilicet risibilitas habet rationem entis in actu primo, licet potentiam ad actum secundum. Probationis vero utraque propositio est falsa : et major quidem, scilicet Quod necessario exi-

(1) Sic nonnullæ editiones, inter quas Piana. Forte legendum : *Anima hæc per se terminat*, etc.

rationibus, quæ sunt relationes, etc. Sicut namque de essentia animæ in communi est, quod essentialiter sit proportionata corpori physico organico, quod in ejus diffinitione ponitur : ita de essentia animæ humanæ est, commensurari corpori humano : est namque ita perfectiva corporis humani, quod non bovini : sic quoque de essentia hujus animæ est commensuratio ad hoc corpus, et sic commensuratio ad corpus humanum non sequitur animam jam humanam, sed constituit ipsam humanam. Per hoc enim primo differt anima hominis ab anima bovis : quia illa est proprius actus corporis humani, ista vero bovini. Constat autem, quod idem est esse actum proprium corporis humani, et esse substantialem substantialiter commensuratam perfectionm ejus. Ita substantialis commensuratio hujus animæ ad hoc corpus, non sequitur, animam hanc, sed constituit ipsam hanc; est enim hæc anima substantialiter proprius actus hujus corporis : unde hæc anima ab illa primo differt : quia hæc est proprius actus hujus corporis, illa vero proprius actus alterius, et hoc est quod S. Thomas in II contra Gen., cap. LXXXI, tradit, et in quæstionibus de anima, et ubicumque de hac re loquitur. Est autem conveniens propositio ista principiis Aristotelis; docet enim in primo libro de partibus animalium, quod propriæ differentiæ alicujus divisi debent esse per se distinguentes illud in eo quod tale; verbi gratia, propriæ differentiæ animalis non debent esse album et nigrum, quæ non dividunt animal in eo, quod animal. Stat enim identitas animalis, cum illarum diversitate : nec debent esse navigativum et volativum : quia non diversificant hæc per se naturam sensitivam, sed debent esse tale sensitivum vel tale. Animal enim in eo, quod animal, cum sensitivo constet, non diversificatur per se nisi per differentias sentiendi. Unde cum anima in eo quod talis essentialiter sit actus corporis physici propriis differentiis dividitur per hoc, quod actus talis corporis vel talis : et iterum actus talis corporis, puta humani propriis differentiis dividitur (materialibus tamen) per hoc quod est hujus corporis vel illius. Individuantur ergo ipsæ animæ commensurationibus substantialibus non absolutis a receptivis : sicut et ipsæ animæ essentialiter sunt non absolutæ a perfectibilibus corporibus earum receptivis. Et non considerare hoc, est causa erroris eorum, qui de omnibus volunt eodem modo judicare (ut sunt Scotistæ) quibus, dum non considerant proprias rerum naturas, et res suis conceptibus adæquare volunt, accidit ut de omnium individuatione eamdem proferant sententiam, et in eorum numero sint, de quibus dicitur II Cœli text. comm. LXXX quod quærunt usque quo non habeant contradicere sibiipsis.

His visis ad solutionem argumentorum procedendum est.

Ad primum dicitur, quod falsa est major; licet enim quælibet res posita extra intellectum et causam sit hæc, non tamen eodem primo est, et hæc. Est enim ipso esse primo : Hæc autem heccheitate primo : multa enim inseparabiliter sese comitantur, quæ non eodem principio habentur primo : sicut quodlibet ens aliud a Deo extra intellectum et causam est, et est dependens, non tamen eodem primo est et dependet. Minor quoque est falsa : res enim non seipsa primo, sed per existentiam actualem distinctam realiter a se extra nihil ponitur, ut supra declaratum fuit, etc.

Ad secundum negatur minor. Duæ enim animæ humanæ separatæ non distinguuntur formaliter, seu per materiam : licet sint puræ formæ a materia abstractæ. Aliud enim est dicere : Omnis distinctio formalis est

specifica; aliud, omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa, quæ ex principiis diffinitivis constat, specifica est : quæcumque enim habent diversas diffinitiones specie differunt, cum saltem differentias ultimas habeant non easdem, quarum diversitas sufficit ad diversitatem specificam : sed talis non est inter animam Sortis et Platonis : habent siquidem eamdem diffinitionem. Distinctio autem formarum cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus separat, id est, invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatæ sunt. Unde non est similis ratio de eis et de aliis substantiis separatis, quæ corporibus unibiles non sunt. Et sic responsio ibi data est bona si sane intelligatur modo scilicet exposito, quod animæ inclinationibus substantialibus ad diversa distinguuntur.

Ad id quod primo objicitur, contra dicitur quod non concludit intentum. Concludit enim : ergo anima prius natura est hæc quam habeat actualem unionem ad corpus, cum debeat concludere, ergo anima prius natura est hæc quam sit coaptata seu inclinata ad hoc corpus. Non enim dicimus animam individuari formaliter per actualem unionem ad corpus, sed per coaptationem substantialem ad hoc corpus, quam prius natura deberi animæ quam ipsam actualem unionem, patet ex eo quod omnia (1) hic per se terminat creationem, et non anima hoc existens : et ex eo quod inesse præsupponit esse : esse autem particulari tam immediatior est, quam inesse. Unde responsio ibi recitata est bona, cum grano tamen salis. Dicimus enim animas individuari per aptitudinem substantialem seu commensurationem formaliter : per unionem vero actualem ad corpus conditionaliter, id est tanquam per conditionem sine qua non : et quia prius natura inest rei ratio formalis quam conditio, sine qua non, ideo, etc.

Ad argumentum contra hoc patet responsio ex dictis. Assumit enim hoc falsum, scilicet quod natura hujus animæ sit prior aptitudine sua substantiali. Unde major argumenti ibi formati pro secunda parte disjunctivæ est falsa, scilicet quod quodlibet conveniens uni et repugnans alteri ejusdem speciei præexigat distinctionem ipsorum. Stat enim quod non præexigat, sed faciat distinctionem ipsorum, sicut quod convenit uni speciei, et repugnat alteri ejusdem generis, non opus est, quod præexigat illarum specierum distinctionem : sed stat quod faciat earum distinctionem. Verbi gratia, rationale convenit homini, et repugnat leoni, et irrationale convenit leoni, et repugnat homini, et tamen rationale et irrationale non præexiguunt distinctionem hominis et leonis, sed faciunt. Unde subsumas sub illa majore, sed hæccheitas animæ Sortis convenit sibi, et repugnat animæ Platonis ; ergo hæccheitates supponunt ipsas distinctas; et sic suadebis Scotistos vim argumenti sui, etc.

Ad confirmationem, cum dicitur, ratio aptitudinis non est ad se, dico, quod ratio aptitudinis substantialis, de qua loquimur, est ad aliud, sed non ut ad terminum, sed ut receptivum. Probatio autem contra hoc nihil facit : concedo enim quod potest intelligi non ad aliud, ut ad terminum, non autem non ad aliud ut receptivum, sicut quantitas et qualitas absolute sunt a termino, et non a subjecto.

Ad id quod secundo loco in antecedente ponitur, scilicet, quod ratio aptitudinis non est ratio entis in actu, dico primo, quod falsum est : Aptitudo enim ad ridendum, scilicet risibilitas habet rationem entis in actu primo, licet potentiam ad actum secundum. Probationis vero utraque propositio est falsa : et major quidem, scilicet Quod necessario exi-

(1) Sic nonnullæ editiones, inter quas Piana. Forte legendum : *Anima hæc per se terminat*, etc.

git aliquid non existens, ipsum est non existens in actu : quælibet enim potentia activa in actu primo tantum exigit operationem suam non existere : et tamen ipsa est existens in actu. Minor vero, quia aptitudo substantialis animæ ad corpus non excludit corpus, sed compositio ex contrariis est : quæ facit aptitudinem animæ esse absque actuali unione.

Dico secundo, quod æquivocamus de aptitudine. Aptitudo enim ista, quam in anima intelligimus, non est nisi commensuratio seu substantialis sigillatio ipsius animæ ad hoc corpus : quam constat esse in actu, et dum est corpori unita et dum est separata ab eo, sicut in exemplo supra posito de cera liquet. Argumentum autem procedit, ac si aptitudo ista esset quid potentiale expectans aliquid quod reducat ipsam in actu, etc. Ad consequentiam patet quid dicendum sit, quia non est talis distinctio relativa, sed absoluta relative ad receptum, etc.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species, et differentia, quamvis earum differentiæ proprie nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentiæ essentiales nobis ignotæ sunt : unde significantur per differentias accidentales, quæ ex essentialibus oriuntur : sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiæ earum nec per se, nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

In hac tertia parte capituli hujus declaraturus S. Thomas quomodo quidditates substantiarum separatarum se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem, et differentiam, etc., quatuor notatis se absolvit excludendo post duas objectiones. Proponit ergo primo conclusionem talem : Intelligentiæ sunt in prædicamento, probatque eam sic : Omne id, in quo differt esse ab essentia, est in prædicamento, intelligentiæ sunt hujusmodi; ergo, etc. Minor supra probata est : major vero probari potest sic : Omne habens esse limitatum, est in genere; si enim limitatum esse habet, ad aliquod genus definitum est. Quod enim ad nullum genus definitum est, ac per se subsistit, unde aut quomodo esse limitatum habet : omne autem ens, in quo esse distinguitur a sua essentia, habet esse limitatum, ut supra declaratum fuit : ergo omne tale est in prædicamento. Ex quo corollarie concluditur, quod habent genus, speciem, et differentiam. Addit autem, quamvis occultæ sint nobis earum differentiæ : et ut responderet dubitationi, qua quis dicere posset, quomodo scis in eis esse differentias, si illas ignoramus? stat enim scire de eis quæstionem an est, et ignorare quæstionem quid est : novimus, inquam, differentiam esse in illis, sed quæ sint illæ, latet; latent autem intelligentiarum differentiæ secundum se : quia commune est omnibus substantiis habere occultas differentias proprias secundum se : et in hoc conveniunt cum substantiis inferioribus, latent secundum accidentales proprietates, quæ sunt earum passiones, quia excedunt facultatem naturalem intellectus humani, qui se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, et in hoc differunt a sensibilibus substantiis, quarum propriæ differentiæ nominibus suarum proprietatum significantur : sicut causæ nominibus suorum effectuum : unde omnino immanifestæ sunt nobis intelligentiarum differentiæ quoad quid sunt, etc.

QUÆSTIO XIV

Num intelligentiæ sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita.

Circa hanc particulam dubitatur, an intelligentiæ sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita, etc.

In hac quæstione septem agenda sunt : primo declarabo titulum et intentionem quæstionis ; secundo adducetur opinio Averrois ; tertio impugnabitur ; quarto respondebitur suis rationibus ; quinto declarabitur opinio S. Thomæ ; sexto adducentur rationes Joannis de Gandavo contra S. Thomam ; septimo eis satisfiet, etc.

Quoad primum nota, quod aliud est cognoscere quidditatem seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa, seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicunque novit aliquod ejus prædicatum essentiale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille, qui omnia prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit, etc. Cum autem cognoscamus intelligentias esse substantias, et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quidditates cognoscimus : unde hoc in dubium non vertitur, sed quæstio est, an quidditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias : et licet hæc questio habeat opiniones plurimas, ut patet III de Anima, comm. XXXVI, quia tamen non nisi cum Scotistis et Averroistis hic agitur, et Scotistarum opinio in conclusione non discrepat, ut patet in I Sent., dist. III, cum solo nobis disceptandum est Averroi. Hæc de primo.

Quoad secundum Averrois in III de Anima, comm. XXXVI, supposita fictione sua in comm. V, opinatur, quod intellectus possibilis, ut appropriatus nobis adeptis omnibus intellectis speculativis, ac per hoc continuatus intellectui agenti, ut formæ per illum intelliget substantias separatas : et consequenter nos, quibus per hoc fiet intellectus agens forma, sicut modo est intellectus possibilis : ita quod sicut modo per intellectum possibilem intelligimus materialia, ita tunc per intellectum agentem intelligimus substantias separatas.

Probat autem rationem suam duabus rationibus. Prima ratio fundatur supra duas propositiones Quarum prima est : Intellectus, et prima intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Probatur illa sic : Illa, quorum est unamet operatio, ita quod operatio unius communicetur alteri, se habent, sicut agens et instrumentum, vel sicut forma et materia : sed intellectus agentis et primorum intellectorum speculativorum est unamet operatio : ita quod operatio intellectus agentis, scilicet facere intellecta in actu, communicatur primis intellectis speculativis : ergo intellectus agens et prima intellecta speculativa se habent sicut agens, et instrumentum, vel sicut forma et materia. Patet minor, quia intellectus in habitu potest non solum intelligere, sed facere conclusiones intellectivas in potentia intellectas in actu ; utrumque enim experimur in nostra esse potestate, scilicet intelligere et facere conclusiones actu intellectas mediantibus primis intellectis, quæ solo lumine intellectus agentis fiunt intellecta in actu. In majore vero notanter dicitur (ita quod propria operatio unius communicetur alteri) quia plures trahentes navem, ad eamdem operationem concurrunt, non tamen sicut materia et forma, nec sicut agens et instrumentum : propterea quia alter alterius propriam operationem non sortitur. Clarum est autem, quod

communicans operationem suam alteri concurrendo ad idem se habet ad illud, sicut agens principale ad instrumentum, quemadmodum carpentarius sedis factionem serræ communicat : vel sicut forma ad materiam, sicut calor calefactionem aquæ calidæ communicat. Et licet utraque pars disjuncti conclusi sit vera : quia tamen prima pars manifestior est, et minus ad propositum, ideo commentator secundam partem declarat, scilicet quod prima intellecta speculativa et intellectus agens se habeant ut materia et forma : et hoc facit declarando, quod intellectus agens, et non solum prima, sed anima intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Manifestat autem hoc sic, quandocunque est aliquod receptivum aliquorum duorum ordinem inter se habentium, id quod est perfectius et formalius, est sicut forma : id vero quod est imperfectius, et minus formale, habet rationem materiæ : sed intellectus possibilis est receptivus intellectorum speculativorum, et intellectus agentis ordinem inter se habentium : ita quod intellectus agens est perfectior et formalior intellectis speculativis : ergo intellectus agens et intellecta speculativa se habent sicut forma et materia. Dicitur autem in majori, ordinem inter se habentium : quia aliter propositio non esset vera, sicut patet de albedine et dulcedine lactis : quarum neutra est alterius forma. Cum enim ordinata sunt necessario, verificatur propositio, ut patet, cum aer recipit colorem et lumen. Minor patet ex eo, quod intellectum recipitur in intelligente. Intellectus autem possibilis intelligit, et intellectum agentem et intellecta speculativa, etc., et sic patet prima propositio.

Secunda propositio est : Intellectus possibilis et appropriatus nobis, quinque recipit intellecta speculativa et intellectum agentem in potentia tantum : quinque partim in actu, et partim in potentia : quinque totaliter in actu. Ista propositio quoad intellecta speculativa est clarissima : intellectus namque infantis est in pura potentia, sicut tabula rasa, in qua nihil est depictum : postmodum vero recipit primorum principiorum notitiam : deinde multarum conclusionum successive acquirit notitiam : et sic secundum aliquid est in actu, puta secundum principia : et secundum aliquid in potentia, puta secundum conclusiones : et postremo acquisitis omnibus conclusionibus est totaliter, et secundum omnia in actu tam principia, quam conclusiones. His si conjunxeris primam propositionem, illucescet tibi hæc secunda propositio, quoad secundam partem. Si enim intellectus agens est forma intellectorum speculativorum, eadem erit proportio conjunctionis ad intellectum agentem, quam est inter intellectum possibilem, et intellecta speculativa quoad hoc, quod si totaliter uni, totaliter et reliquo conjunctus : et si partialiter uni, partialiter et reliquo conjunctus erit.

His præmissis formatur prima Averrois ratio sic : Omne quod movetur ad acquisitionem alicujus ut formæ, illa perfecte acquisita potest operari operatione propria illius formæ : sed intellectus possibilis ut appropriatus nobis, movetur ad acquisitionem intellectus agentis, ut formæ : ergo illo acquisito, potest operari operatione propria illius. Sed operatio propria intellectus agentis est intelligere substantias separatas quidditative : ergo intellectus possibilis poterit per illum intelligere substantias separatas : et cum intellectus possibilis occupatio nova nos denominet, consequenter nos per intellectum agentem intelligimus, substantias separatas, etc., major patet exemplariter, cum aqua movetur a forma caloris, acquisito illo potest calefacere, et similiter apparet

in omnibus. Minor vero probatur dupliciter. Primo ex duabus propositionibus præmissis sic : Quandocumque aliquid movetur ad aliqua duo recipienda ordinata inter se, ad id quod est formalius et perfectius movetur, ut ad formam ex prima propositione : sed intellectus possibilis movetur ad intellecta speculativa, et intellectum agentem : quia quandoque est in pura potentia, quandoque partim in actu, et partim in potentia, ex secunda propositione ordinem inter se habentia: qui amediantibus intellectis speculativis recipitur intellectus agens, et intellectus agens est formalior et perfectior; ergo intellectus possibilis movetur ad acquirendum intellectum agentem ut formam. Secundo probatur illa minor sic : Intellectus possibilis movetur ad acquisitionem intellectus agentis ut finis : ergo ut formæ. Antecedens patet ex eo, quod ipse intellectus agens est efficiens illius motus, quo movetur intellectus possibilis ad ipsum, in separatis enim a materia idem est efficiens et finis motus : ut comm. XXXVI, XII Metaph., habetur. Consequentia vero patet ex II Phys., text. comment. LXX, ubi dicitur, quod finis, motus et forma idem sunt, et hanc probationem tangit Averrois, XII Metaph. in fine comm. XXXVIII.

Secunda ratio Averrois ponitur II Metaph., comm. I. Si intelligentiæ non essent a nobis cognoscibiles, natura otiose egisset : consequens est falsum. Consequentia probatur, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio, sicut si fecisset solem non compræhensum ab aliquo visu. Et quoniam hæc consequentia cum sua probatione derisibilis a S. Thoma judicatur, propterea quod frustra est quod non potest consequi finem suum : et intelligentiarum finis non est intelligi a nobis : dato enim quod intelligi esset finis earum, sufficit earum intelligibilitati, ut a seipsis intelligantur : non enim sequitur : ab intellectu humano non intelliguntur, ergo a nullo : sicut non valet, sol non videtur a noctua, ergo a nullo visu. Idcirco Joannes de Gandavo in III de Anima, dupliciter probat illam consequentiam. Primo dicens, quod Commentator non supponit, quod finis substantiarum separatarum sit intelligi a nobis : sed supponitur quod intelligentiæ ex se sint intelligibiles ab intellectu nostro, cum contineantur sub ejus objecto primo, scilicet ente : et tunc bene sequitur : intelligentiæ sunt ex se naturaliter nobis cognoscibiles, ergo intellectus noster naturaliter natus est eas intelligere : naturaliter enim activo quale est intelligentia debet correspondere naturale passivum quale est intellectus; aliter potentia activa esset frustra in natura. Secundo deducitur ab eodem illa censequentia : quia etsi intelligentiarum finis primarius non sit intelligi ab intellectu nostro, est tamen earum finis secundarius. Agunt enim prima intentione propter se, secundario autem propter alia, ut dicitur II Cœli, comm. XXI et ideo sequitur quod intelligentiæ saltem quoad finem secundarium essent frustra : et sic natura fecisset aliquid otiose. Propterea, inquit, consequentia comm. est vicina propositionibus per se notis, et non est derisibilis. Potest adhuc tertio deduci illa consequentia ex dictis comm. III de Anima, comm. XXXVI, ubi examinans rationem Thæmistii, dicit quod si intellectus noster est immaterialis, consequentia ista tenet : Intellectus noster intelligit res sensibiles factas immateriales, ergo intelligit res secundum se immateriales. Et fundatur hoc dictum super verbum Aristotelis III de Anima, text. comm. VII, dicentis, quod intellectus excellenti intelligibili appræhenso vigoratur ad altius intelligendum. Ex quibus habetur in proposito, quod immaterialitas est sufficiens causa virtuti cognoscitivæ, quod intelligere possit substantias separatas. Unde

sic probatur consequentia, Intelligentiæ non sunt ab intellectu nostro cognoscibiles, ergo a nullo alio sunt cognoscibiles, ergo frustra sunt cognoscibiles : sicut sol frustra esset visibilis, si a nullo posset videri. Prima consequentia tenet ex eo quod si immaterialitas non dat intellectui nostro illas intelligere, nulli hoc dabit : quia jam declaratum est immaterialitatem esse sufficientem causam hujus : sicut quia sensitivum est sufficiens causa sensus tactus, si positum in una specie animalis non daret tactum, nulli alii hoc daret. Secunda consequentia clara est exemplo. Quilibet ergo intellectus potest substantias separatas cognoscere ex sua immaterialitate : plus tamen et minus secundum quod plus et minus perfectionis habent. Hæc de secundo.

Quoad tertium arguitur contra hanc opinionem dupliciter. Et primo probatur, quod talis continuatio posita non perducat intellectum possibilem, ut nobis appropriatum ad intelligendas substantias separatas : id quod continuatur intellectui agenti non nisi ut formæ intellectorum speculativorum non potest per illum intelligere substantias separatas quidditative ; sed intellectus possibilis, ut appropriatus nobis continuatur intellectui agenti non nisi ut formæ intellectorum speculativorum ; ergo intellectus possibilis ut appropriatus nobis per talem continuationem non potest intelligere substantias separatas quidditative. Major probatur, supponendo quod intellectus agens habet proportiones diversorum ordinum ad superiora et inferiora, substantias immateriales scilicet, et intellecta speculativa. Ad superiora enim comparatur ut contemplativus, et non ut eorum forma : ad inferiora vero, ut factivus et forma. Hoc stante patet vis majoris. Quandocunque enim aliquod unum habet diversi ordinis proportionem ad diversa, id quod continuatur ei, secundum quod habet proportionem ad inferiora, ex hoc non continuatur secundum quod habet proportionem ad superiora. Committitur enim manifeste fallacia accidentis, ex uno aliud concludendo. Id ergo quod continuatur intellectui agenti ut formæ intellectorum speculativorum, non ex hoc continuatur ei, ut contemplativo substantiarum immaterialium. Minor vero ex Commentatoris dictis habetur, nullum alium modum ponentis in proposito, quo continuetur possibilis cum agente, nisi per intellecta speculativa : unde dicit quod cum est in pura potentia ad intellecta speculativa, est et in pura potentia ad intellectum agentem : cum vero partim est in actu, et partim in potentia respectu illorum, est etiam sicut respectu istius : et cum fuerit totaliter in actu secundum intellecta speculativa, erit totaliter copulatus intellectui agenti.

Secundo probatur, quod posito, quod talis continuatio ad hoc perduceret intellectum possibilem, nunquam tamen nos ad hoc perducere potest : et arguo sic : Id quod continuatur intellectui agenti, non nisi ut coloratum lumini, et intellectui possibili non nisi sicut coloratum visui : non potest denominari operans propria operatione luminis, ut visus seu intellectus agentis, aut possibilis, sed homo phantasians habet hujusmodi continuationem cum his intellectibus, ergo non potest denominari faciens intellecta, et intelligens substantias immateriales, quæ sunt operationes intellectus agentis, nec intelligens res sensibiles, quæ est operatio intellectus possibilis. Minor est nota ex terminis, non enim potest vere dici, quod coloratum illuminet, aut videat. Minor autem patet ex III de Anima, text. comm. XVIII et XXX. Nec obstat aliquo modo similitudini datæ, quod homo proprio actu cogitativæ spiritualizat phantasmata. Coloratum vero non spiritualizat colores. Quoniam si

fingamus coloratum in seipso non posse objici oculo, neque lumini, sed spiritualizatum tantum in speculo, quod propria operatio speciem in se colorati spiritualizaret, similitudo curreret quatuor pedibus : et tamen tale speculum objectum lumini et visui non vere posset denominari illuminans, neque videns, et hæc ratio apparet mihi demonstrativa : et alias, si Deus concesserit nobis vitam, ejus efficaciam plenius ostendemus. Hæc de tertio.

Quoad quartum. Ad primam rationum Averrois, dicitur quod major est universaliter falsa, si teneatur, ut teneri debet ad hoc, quod intentum concludat. Debet enim universaliter teneri, nedum subjectum, sed etiam prædicatum hoc modo. Omne quod movetur ad acquirendam aliquam formam, illa perfecte acquisita potest operari omni operatione propria illius formæ, aliter non concluderet; patet autem hanc esse falsam, ex eo quod sufficit, quod id quod acquisivit aliquam formam, participet aliquam operationem illius formæ, illam scilicet, quæ convenit formæ secundum id, quo respicit receptivum : et ratio hujus est assignata in prima ratione contra Averroim facta, quia scilicet non oportet rem continuatam formæ habenti diversas proportiones ad inferiora et superiora, ex hoc quod perfecte continuatur ei secundum inferius, quod continuetur ei secundum superius, unde ex hoc, quod intelleetus possibilis acquisivit intellectum agentem, ut formam, licet sequatur, quod possit operari operatione intellectus agentis, ut est forma intellectorum speculativorum, quia ut sic acquiritur, scilicet formare intellecta in actu, et extendere se ad omnia intelligendo, ad quæ se extendit intellectus agens ut factivus : non tamen sequitur, quod possit omnia intelligere quæ respicit intellectus agens, ut contemplativus.

Ad secundam rationem respondetur negata consequentia, et ad primam probationem dicitur, quod committitur fallacia consequentis a superiori ad suum inferius affirmative : concesso enim quod intelligentiæ sunt cognoscibiles ab intellectu nostro, quia continentur sub ejus primo objecto, non sequitur : ergo sunt a nobis intelligibiles quidditative. Non enim omne contentum sub ente est quidditative a nobis intelligibile : eo quod ens, licet sit objectum adæquatum intellectui nostro extensive, non tamen est adæquatum adæquatione mutua intensive ; et est dicere, quod licet omne ens possit a nobis intelligi : non tamen omne ens potest a nostro intellectu penetrari usque ad ultimas differentias : hoc enim modo quidditas rei materialis est objectum adæquatum intellectus nostri, scilicet adæquatione intensiva : solam namque eam et omnem intellectus noster natus est intelligere quidditative.

Ad secundum modum deducendi consequentiam similiter respondetur : licet enim detur, quod intelligi a nobis sit finis secundarius intelligentiarum : non tamen valet, ergo intelligi quidditative a nobis est finis secundarius : imo hoc est impossibile.

Similiter ad tertium modum dicitur, quod licet immaterialitas sit sufficiens causa virtuti cognoscitivæ, quod possit intelligere substantias separatas : non tamen valet, ergo ex immaterialitate habet, quod possit cognoscere eas quidditative.

Auctoritas autem Aristotelis adducta, cum recte intelligitur, non obstat. Advertendum est enim, sensum respectu excellentis sensibilis, duo sortiri, et quod scilicet non perfecte cognoscit illud, et quod patitur passione corruptiva ab illo : intellectus autem respectu excellentis intelligibilis primum tantum habet, scilicet quod perfecte non intelligit illud,

passionis enim expers est : et ratio est, quia secundum sequitur materiam, cujus actus est virtus sensitiva, non autem intellectiva : primum vero sequitur improportionem potentiæ ad objectum, quæ salvatur ita in virtute immateriali, sicut materiali. Sicut enim noctua ex sua specie visum improportionatum claro lumini habet; ita homo ex sua natura intellectum improportionatum claro intelligibili separato : scilicet secundum rem a materia. Conveniunt ergo intellectus et sensus in primo, sed differunt in secundo. Ex qua differentia Aristoteles ibi dicit oriri, quod sensus post excellens sensibile sensatum debilitatur : intellectus autem post excellens intelligibile intellectum non alteratur, magis potest intelligere alia, quod intelligendum est secundum modum sibi possibilem. Ex hoc autem non licet inferre ; ergo potest quidditative cognoscere substantias immateriales : sed, ergo non procedit ex ejus alteratione, quod illas non possit comprehendere ; quod gratis concedimus : habet enim homo intellectum ratiocinativum qui oritur in umbra intelligentiæ apud Isaac : et ideo proportionatus naturaliter ad intuendum intelligibile non purum et clarum, sed obumbratum materiæ : quale est quidditas a sensibilibus abstrahibilis. Hæc de quarto.

Quoad quintum ponenda est opinio S. Thomæ quam ex prima parte, quæst. LXXXVIII, et III contra Gent., cap. XLV et II Metaph. assumo. Tenet ipse hanc conclusionem : Anima humana corpori conjuncta non potest quidditative cognoscere substantias immateriales, quæ ad præsens dupliciter probatur. Primo sic : Intellectus existens in potentia non nisi ad recipienda intellecta abstracta ab intellectu agente, non potest intelligere quidditative substantias immateriales : intellectus humanus est hujusmodi, ergo. Major ex terminis patet : oppositum enim prædicati infert oppositum subjecti. Quod enim potest intelligere substantias separatas quidditative, non est tantum in potentia ad recipienda abstracta ab intellectu agente, quoniam substantiæ separatæ non sunt abstractæ a materia per operationem intellectus agentis. Minor ex Aristotele colligitur, III de Anima, text. comm. XVII, ubi dicitur, quod intellectus agens potest omnia facere, quæ intellectus possibilis potest fieri.

Secundo probatur sic : Nullus effectus sensibilis potest ducere in quidditativam cognitionem substantiarum separatarum ; ergo intellectus humanus conjunctus corpori, non potest quidditative illas cognoscere : consequentia tenet : quia nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Antecedens vero probatur ex eo quod effectus dupliciter potest in cognitionem quidditativam suæ causæ ducere. Vel per modum similitudinis : sicut effectu univoco cognito, ejus causam quidditative cognoscimus : propterea quia sunt ejusdem naturæ : et hoc modo clarum est nullum sensibile posse perducere ad substantiarum immaterialium naturas, eo quod differunt non solum specie, sed genere. Alio modo effectus ducit in quidditativam cognitionem suæ causæ non per modum similitudinis, sed per hoc, quod demonstrat totam virtutem suæ causæ. Sicut intelligere ostendit totam virtutem animæ intellectivæ : et ideo ex tali operatione in ejus quidditativam cognitionem procedimus. Nec hoc modo sensibilia valent ad cognitionem quidditativam intelligentiarum nos perducere. Nullus enim effectus particularis adæquat totam virtutem causæ universalis, quodlibet autem sensibile est effectus particularis ut materiales conditiones earum cujusque ostendunt : igitur per nullum sensibile in quidditativam cognitionem substantiarum mate-

rialium, quæ causæ universalissimæ sunt pervenire possumus, etc. Hæc de quinto.

Quoad sextum contra hanc determinationem arguit supradictus Joannes de Gandavo in III de Anima, multipliciter.

Et primo contra illam particulam in conclusione positam, conjuncta corpori. Nulla forma impeditur a sua nobilissima operatione propter unionem ejus ad propriam materiam : sed intelligere substantiarum separatarum quidditates est nobilissima operatio animæ humanæ, ut patet I et X Ethic. Corpus autem humanum est ejus propria materia, ergo anima humana propter unionem ad corpus non impeditur a speculatione substantiarum immaterialium.

Præterea ad idem, anima humana aut nata est intelligere substantias separatas per suam substantiam, aut per speciem influxam, aut per speciem causatam ex phantasmate. Si per suam substantiam, cum substantia ejus per unionem ad corpus non impediatur, poterit eas intelligere : si per speciem a phantasmate sumptam, unio ad corpus juvabit : si per speciem influxam, quæritur quomodo unio ad corpus impedit, aut non permittit talem influxum fieri; hoc enim non videtur rationabile aliquo modo esse, quia generatio unius speciei non impeditur a corpore, nisi corpus habeat contrariam dispositionem dispositioni requisitæ ad ejus generationem. Verbi gratia, quia color exigit diaphaneitatem in aere, ad hoc ut recipiatur in eo, nullum corpus impediet generationem speciei coloris, nisi habeat opacitatem quæ contraria est diaphaneitate, modo corpus humanum nullam habet dispositionem contrariam dispositioni, quam exigit receptio speciei intelligibilis influendæ, ut patet; ergo. Et confirmatur ratio sic : Bonum simpliciter alicujus naturæ non impeditur propter bonum simpliciter ejusdem naturæ. Quod enim impedit bonum simpliciter alicujus naturæ est illi malum simpliciter : sed intelligere substantiarum immaterialium quidditates, est bonum simpliciter animæ humanæ : ergo non impeditur per unionem ad corpus, cum hoc sit ei etiam bonum simpliciter. Tertio arguitur contra conclusionem ipsam ex dictis S. Thomæ sic, isti dicunt quod cognoscimus esse intelligentiarum non quidditates : aut esse est idem quod quidditas aut diversum : ergo utrumque sub nostra cadit cognitione; quicumque enim cognoscit diversitatem aliquorum, cognoscit extrema illius diversitatis, ut dicitur II de Anima, text. comm. CXLVI. Si idem; ergo cognito uno cognoscitur et reliquum.

Si dicatur quod cognoscimus illas quidditates, sed non perfecte, contra : primo quia hic repugnat duobus dictis Thomistarum, quorum primum est, quod nos non intelligimus quidditates substantiarum separatarum. Secundum est, quod cognoscimus esse illarum non quidditates. Ex primo arguitur sic, homo non intelligit quidditates separatas : ergo nullo modo intelligit eas. Tenet consequentia per locum a toto in modo ad suam partem negative. Ex secundo dicto arguit sic : ea cognitio negatur de quidditate, quæ affirmatur de esse, sed esse non cognoscitur a nobis, nisi imperfecte : ergo cognitionem etiam imperfectam negare intendunt de quidditatibus. Si enim utrumque imperfecte cognoscimus, quare magis alterum negatur cognosci, aut alterum affirmatur : secundo probatur, quod responsio in se sit falsa sic : si imperfecte cognoscimus quidditates illas, aut hoc est, quia nescimus eas ita perfecte sicut a seipsis cognoscuntur : et hoc non, quia hoc est ridiculum vertere in dubium, aut quia nescimus eas perfectione debita nobis secundum no-

stram naturam : et hoc est voluntarium : nulla enim ratione hoc convinci potest; unio namque ad corpus hoc impedire non potest, ut probatum est. Hæc de sexto.

Quoad septimum pro responsione ad hæc argumenta prænotandum est, quod secundum doctrinam S. Thomæ I Parte, quæst. LXXXVIII et LXXXIX inter cognitionem animæ conjunctæ et separatæ hoc interest, quod conjuncta sicut habet modum essendi, concernendo corpus, ita habet modum intelligendi, convertendo se ad phantasmata : ita quod ex conformitate modi operandi ad modum essendi, fit ut anima conjuncta sit conversa ad phantasmata secundum intellectum possibilem, ut passivum ad activum : adeo ut non nisi ab illis cum intellectu agente recipere possit species. Separata autem a corpore, sicut habet alium modum essendi absque corporis informatione, ita habet et alium modum intelligendi, ut etiam ex conformitate modi operandi ad modum essendi fiat, ut anima separata convertatur secundum intellectum ad superiora activa, ut ab eis influxum specierum recipiat, utpote in modo essendi similis illis reddita, et corpore relicto liberior quodammodo facta amplius phantasmatibus non alligata.

Ex hoc autem oritur alia differentia, quod scilicet anima conjuncta non potest substantias immateriales cognoscere, nisi per species a sensibilibus acceptas. Alligatus est enim ejus intellectus phantasmatibus. Separata vero potest illas per species proprias cognoscere, cum conversa jam sit ad superiora.

Nascitur quoque ex his tertia differentia apud subtiliter speculantes animam esse partem speciei et uniri corpori propter melius : quia scilicet cognitio, quam habet anima per species acquisitas est cognitio distincta, et quidditativa pertingens usque ad ultimas rerum differentias. Cognitio autem, quam separata ex speciebus influxis sortitur, confusa est, et in communi res notificat. Cum enim anima naturaliter sit pars hominis, naturalem modum intelligendi ex propria natura sibi vendicat per species acceptas a phantasmatibus intelligere, et non per species influxas : hic enim modus intelligendi naturalis est in intelligentiis ex sua natura, et ideo sicut intelligentiæ perfectam rerum notitiam per species influxas habent : sic anima per species acquisitas de sensibilibus notitiam habere potest perfectam, species enim influxæ facultatem naturalem intellectus ejus excedunt. Est hic modus superiori ordini connaturalis et proprius, et animæ non convenit nisi per quamdam defectivam participationem. Cum sit præterea talis inter substantias intellectuales ordo, quod quo proximiores sunt primæ omnia per solam suam substantiam intelligendo penetranti, eo per universaliores species rerum notitiam perfectam naturaliter capiunt : ultima inter eas anima, scilicet intellectiva ex natura sua, adeo dearticulatas exigit species, ut singularum quidditatum singulas oporteat habere similitudines, propter quod et corpori unitur, ut eas inde accipiat : et ideo vis ejus intellectiva, cum per species superiores, quales sunt influxæ, intelligere tentat, opprimitur quodammodo, et confusam tantum notitiam habet, sicut discipulus universales conceptus præceptoris apprehendere non valens absque distincta cognitione remanet. Hujus autem signum est, quod inter homines, qui sunt perspicacis ingenii, statim propositis principiis ad conclusiones sese conferunt, et ex eisdem principiis multas conclusiones speciales deducunt. Hebetis autem ingenii non nisi principiis applicatis a præceptore ad singulas conclusiones et in forma syllogi-

stica, et cum exemplis materialibus distinctam percipiunt veritatem.

Ex his jam potes intelligere, quod anima nec conjuncta, nec separata quidditativam cognitionem substantiarum immaterialium habere naturaliter potest : et quod plus est, habes ex his, quod anima separata per species influxas nec bovem nec leonem quidditative cognoscit, sed omnia præter suiipsius naturam in communi novit. Ubicumque autem alibi invenies a S. Thoma dici, quod anima separata quidditates substantiarum immaterialium novit, etc., recolito ab ipso vocari cognitionem quidditativam cognitionem eam, quam habet de illis anima separata per proprias species, quam habere non potest.

Ad rationem igitur primam dicendum est, quod licet intelligere substantias immateriales sit nobilissima operatio animæ intellectivæ, intelligere tamen eas quidditative est operatio sibi impossibilis : nec Aristoteles in I, aut x. Ethic. dixit oppositum : immo quæstio mota ab ipso in III de Anima, text. comm. xxxvi, nusquam soluta reperitur. Posuit enim felicitatem humanam in contemplatione substantiarum separatarum nobis possibili, quæcunque sit illa. Similiter dicitur ad secundam, quod unio animæ ad corpus non impedit cognitionem quidditativam substantiarum immaterialium : quandoquidem illa animæ secundum omnem naturæ statum est impossibilis. Quod si hæ duæ rationes formentur ad concludendum animam unitam posse habere talem notitiam substantiarum immaterialium, qualem per earum species separata habet : respondeatur ad primum negando, quod intelligere substantias immateriales tali modo sit nobilissima simpliciter operatio animæ, licet sit nobilissima secundum quid : majorem enim perfectionem simpliciter ponit in anima intelligere substantias sensibiles, distincte et quidditative : et substantias immateriales per effectus sensibiles et communia, quam intelligere ea in confuso : licet sit secundum quid nobilior illa confusa intellectio ex hoc quod est per earum species et immaterialiori modo. Unde dico, quod non inconvenit animam nostram impediri ab operatione nobilissima secundum quid propter perfectionem sibi nobilissimam simpliciter acquirendam ex unione ad propriam materiam : unde non sequitur unionem esse præternaturalem, sed naturalissimam, utpote propter perfectionem suam simpliciter : et præsertim quia cognitio illa, quam habet, separata est sibi quasi præternaturalis, sicut et modus essendi, quem habet, etc.

Ad secundam dicatur, quod impeditur anima ex unione ad corpus, ad receptionem talis influxus ex hoc, quod modum essendi in corpore sequitur modus operandi non nisi per conversionem ad phantasmata : naturalis enim conversio animæ ad phantasmata est impeditiva conversionis ad superiora ; probatio autem contra hoc nihil facit : contingit enim alio modo impedimentum dari, ut jam patet. Ad confirmationem dicitur, quod minor est falsa. Intelligere enim substantias immateriales tali modo est bonum animæ secundum quid, et non simpliciter : unio vero ad corpus cum sequentibus ipsam, est bonum ejus simpliciter.

Ad tertium dicitur, quod sive esse et essentia distinguantur, sive sint idem, non variatur propositum : in Deo enim sunt idem, et in aliis intelligentiis distinguuntur, et tamen eamdem de utrisque proferimus sententiam, dicentes quod cognoscimus esse, non quidditatem. Responsio ergo ibi data vera est : quia dicitur, quod cognoscimus quidditatem imperfecte. Nec hoc repugnat dictis Thomistarum. Non quidem primo : quia illud debet intelligi de cognitione quidditativa, et non de quacum-

quæ cognitione : unde non valet, ergo nullo modo cognoscimus : sed, ergo nullo modo cognoscimus quidditative.

Secundo autem dicto nullatenus adversatur. Cum enim dicimus, quod cognoscimus esse et non quidditatem, assueti Peripateticis sermonibus, intendimus, quod scimus de illis terminare quæstionem an est, quæ de esse quærit : et quod nescimus de eis terminare quæstionem quid est, quæ quidditatem scrutatur : et si secundum aliquod prædicatum quidditativum terminare illam noverimus; notitiam illam quia et non quidditativam vocamus sequentes Aristotelis vestigia, quia notitiam rei per communia, notitiam quia in posterioribus analyticis appellat. Et propter hoc ea notitia proportionaliter negatur de quidditate a Thomistis in proposito, quæ affirmatur de esse : quia notitia de propria quæstione quidditatis non haberi dicitur, notitia vero de propria quæstione ipsius esse non caremus.

Ad ultimum, quo probatur, quod responsio sit falsa in se : dico, quod ideo dicitur intellectus noster imperfecte substantias immateriales cognoscere : quia non quidditative potest eas apprehendere, et magis imperfecte in hac vita : quia per species aliorum. Et licet primo modo eas cognoscere sibiipsis tantum conveniat, et ridiculum esset dubitare an id, quod convenit solis intelligentiis, conveniat aliis : necessarium etenim est dubitare, an cognoscere eas quidditative sibi solis, an etiam animæ nostræ conveniat, quod secundo modo eas cognoscere sit nobis in hac vita impossibile, non voluntarie, sed ratione cogente dicitur. Corpus enim unitum animæ animam ad sensibilia convertit : ut declaratum est, etc.

Hoc tamen sciendum, quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus. Quia in sensibilibus genus sumitur ab eo, quod est materiale in re : differentia vero ab eo, quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de Anima, quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex ejus, quod constituitur ex illa : non autem ita, quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiæ, ut idem dicit in sua Metaph., et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo, quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiæ spirituales sint simplices quidditates : non potest in eis differerentia sumi ab ea, quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate, et ideo in principio de Anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent, nisi species, quarum essentiæ sunt compositæ ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti : una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate. Differunt autem ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo, quod sequitur illas, inquantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas, vel aliquid hujusmodi : ab eo autem, quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Ponitur hic secundum notatum, quo unde sumatur differentia, et

unum genus in substantiis immaterialibus declarat opposita comparatione ad substantias sensibiles.

Ad cujus evidentiam scito, quod in rebus compositis ex materia et forma quatuor intelliguntur, scilicet materia, quæ est altera pars compositi specifici, forma reliqua pars : tota quidditas ut habet rationem perfectibilis ulteriori perfectione formali, et ipsamet tota quidditas, ut habet ultimam perfectionem formalem; verbi gratia, in homine potes considerare materiam, in qua sua forma recipitur, et formam in illa receptam. Advertes etiam ipsum hominem, inquantum est substantia : est enim homo substantia, et ut substantia habet rationem perfectibilis per corporeum, per rationale, etc. Adverte etiam hominem, inquantum est rationalis naturæ, quæ est ultima ejus perfectio formalis. Hæc autem quatuor ita se habent ad genus et differentiam, quod et materia, quæ est pars, et ipsum totum, et perfectibile fundant genus, diversimode tamen. Forma vero, quæ est pars ét ipsum totum, ut posteriori perfectione formali perfectum fundant differentiam diversimode etiam. Cum enim genus potestate contineat differentias, incompleteque ac in potentia rei naturam explicet, totumque secundum id, quo adhuc perfici potest importet, radix autem potentialitatis in rebus sensibilibus sit : materia merito a toto, secundum quod possibile est formaliter perfici, et a materia ipsa sumi dicitur. Similiter cum dicere sit dividere, terminare, et actuare genus totumque secundum posteriorem perfectionem et actualitatem explicare; radix autem actualitatis et perfectionis sit forma : merito a toto secundum quod perfectum est, et a forma differentia sumitur. Diversimode vero fundant genus et differentiam partes ipsæ rei, materia scilicet et forma : et quidditas tota ut perfectibilis et perfecta. Sumitur enim genus a tota essentia, ut habet rationem perfectibilis, tanquam a re formaliter significata seu denominata ab ipso : a materia vero tanquam a radice sui formalis significati. Similiter differentia sumitur a tota essentia, secundum ulteriorem perfectionem, tanquam a re formaliter significata seu denominata ab ipsa : a forma autem, ut a radice sui formalis significati : non enim materia, quæ est pars hominis, denominatur ejus genus : neque forma differentia, sed ipse homo ut substantia, ut animal generis denominationem sortitur, ut corporeus ut rationalis differentiæ denominationem habet. Et propterea quia genus et differentiam radicaliter fundant materia et forma : ideo ab Aristotele VII Metaph., text. comm. XXXIII, dicitur, quod sicut se habet tota ratio ad totam rem, sic pars rationis ad partem rei; et VIII Metaph., text. comm. IX, invenies genus sumi a materia, et differentiam a forma. Præterea, et comm. II Cœli, comm. XLIX, ait, quod si corpora cœlestia conveniunt in genere, et differunt in specie, sunt composita ex materia et forma. Invenies quoque quia genus et differentia a tota essentia sumuntur, ut a re significata nomine primæ intentionis, et denominata nomine secundæ intentionis, et non a parte, illustres viros dicere quandoque quod genus non sumitur a materia, et differentia non sumitur a forma : quorum cum intuitus fueris rationes, supradictis non adversari videbis.

Quæ cum ita sint in substantiis materialibus ad substantias immateriales ascendendo, genus sumi non dicimus a materia nec differentiam, a forma, quia carent his partibus : unde restat, ut a tota essentia tam genus, quam differentia non solum formaliter, sed etiam radicaliter in eis sumatur. Propterea et Avicenna ut in littera dicitur, assignat diver-

sitatem inter differentiam substantiarum compositarum et simplicium, dicens quod differentia in speciebus compositis ex materia et forma est simplex. Differentia vero rerum non compositarum, non : et vocat differentiam simplicem eam quæ non a toto radicaliter, sed a parte ejus exit quæ simplex est. Sumuntur ergo ex tota essentia in substantiis immaterialibus genus et differentia, sed differenter : quia genus sumitur ex tota essentia secundum id quo essentialiter una alteri assimilatur, conveniunt enim intelligentiæ in aliquo prædicato quidditativo. Differentia vero sumitur a tota essentia secundum id, quo una differt substantialiter ab aliis : et hic est certus formalis perfectionis gradus indivisibilis formaliter, quanto aliqua intelligentia, proximiori purissimo actui Deo glorioso sortita fuerit : tanto perfectior erit : per hoc enim differunt inter se, quod una altera propinquior est actui puro et plus a potentialitatis natura recedit.

Ad majorem horum intelligentiam altius exordiendum est. Sciendum est namque, quod aliud est loqui de genere et differentia simpliciter, et secundum ea quæ sibi accidunt, et per se conveniunt : aliud est loqui de eis, secundum quod ad tales naturas applicantur. Si enim loquimur de eis secundum se : sic ad utriusque generis, scilicet et differentiæ, rationem exigitur, et sufficit quod differentia quidem explicet certum et limitatum gradum entis non extraneæ naturæ a natura generis cujus est divisiva formaliter : genus vero explicet certam naturam determinabilem formaliter. Et primum quidem horum quæ de differentia dicimus, sequitur ex eo quod differentia adveniens generi constituit speciem et ponit ipsam in determinato gradu entis, illo scilicet quem explicat, unde VIII Metaph., comm. x, species numeris assimilantur : eo quod, sicut numeros subtracta aut addita unitas variat, sic differentia addita vel subtracta entibus ipsa diversificat. Secundum autem sequitur ex eo quod differentia diversificare genus debet : ita ut non solum ipsa species sit altera ab altera specie, sed natura generis in hac specie sit diversa a natura generis in alia specie, ut X Metaph., text. comm. xxiv habetur. Unde in XI de Animalibus ait Aristoteles quod si debeat dividi figura, differentia ejus non erunt habere angulos æquales duobus rectis, et habere angulos æquales multis rectis : quia hæc accidentia sunt figuræ. Genus autem certam naturam significare oportet, ut transcendentia excludantur. Determinabilem vero formaliter ut specialissima segregentur.

Si autem loquamur de genere et differentia : ut applicantur ad substantias materiales : sic genus non solum explicat rem, ut determinabilem formaliter, sed etiam radicabiliter sumitur a materia : et differentia similiter, non solum significat determinationem et actuationem generis, sed sumitur radicaliter a forma : sed hæc accidunt generi et differentiæ ex eo quod essentia, cujus sunt, est composita et realiter integrata ex duobus principiis, materia scilicet determinabili, et forma determinante. Per se enim convenit animali, quod significet naturam sensitivam determinabilem formaliter per rationale. Sed quia natura sensitiva habet, quod sit determinabilis per rationale ex hoc, quod habet materiam : ideo accidit huic generi, quod est anima[1], inquantum est genus quod sumatur a materia : unde si natura sensitiva esset determinabilis per rationale, et non ratione materiæ, non minus animal esset genus. Similiter rationale per se habet, quod significet ratiocinativam perfectionem essentialiter determinativam naturæ sensitivæ. Sed quia

gradus intellectivus habet quod determinet sensitivam ex eo, quod anima intellectiva est forma corporis, ideo accidit huic differentiæ, scilicet rationale, inquantum est differentia, quod sumatur a forma. Non minus enim rationale esset differentia si perfectior ratiocinativa determinaret sensitivam absque eo quod informaret anima corpus. Propter hoc communiter dicitur quod sumitur genus ab eo, quod est materiale, potius quam a materia : et differentia sumitur ab eo quod est formale, potius quam a forma. Illud convenit eis per se : hoc autem per accidens. Cum autem substantiarum immaterialium simplex essentia sit determinata, et diffinita ad certum perfectionis gradum, cum infinitæ entitatis non sit : consequens est ut in ea sit unde genus et differentia sumi queant. Ex hoc enim, quod natura limitata est, ex ipsa determinatione sumitur differentia. Ex natura autem communi, quæ determinari intelligitur, sumetur genus. Ex eo vero, quod simplex est seipsa terminatur, ita quod non habet duas partes reales, quarum altera terminetur, et altera terminet : sicut substantiæ sensibiles habent materiam et formam.

Et sic in acceptione generis et differentiæ in substantiis materialibus salvatur id quod est per se, scilicet, quod genus significet certam naturam formaliter determinabilem. Et differentia explicat determinatam perfectionem substantialem formaliter constitutivam illius in certo gradu entis, licet non salvetur id quod est per accidens, scilicet quod genus sumatur a materia : differentia vero a forma.

Ad profundiorem hujus rei perscrutationem notandæ sunt tres propositiones. Prima est, quod omne individuum distinctum realiter a suo esse, habet plura prædicata quidditative : quorum successu magis ac magis appropinquat ad suum esse. Secunda propositio est ista : Inter prædicata quidditativa supradicta talis est ordo, quod tanto unumquodque est actualius, quo appropinquat ad esse; et tanto est potentialius, quanto remotius est ab esse. Declarantur primo exemplariter, deinde ratione propositiones istæ. Sortes distinctus realiter a suo esse existentiæ habet plura prædicata quidditativa, scilicet substantiam, corpus vivum, animal, homo; et certum est, quod Sortes inquantum substantia, valde elogatur a sua existentia : exigitur enim ad hoc, quod Sortes sit non solum quod sit substantia, sed etiam quod sit corpus. Cum autem acceperis Sortem inquantum corpus, vicinior apparebit ad existentiam habendam, licet adhuc satis elongetur ab illa; exigitur enim ad hoc, quod Sortes sit, non solum quod sit substantia corporea, sed etiam quod sit vivens. Et cum consideraveris Sortem ut vivum videbis magis appropinquare ad esse, tamen adhuc remotum; exigitur enim ad hoc, quod Sortes sit non solum quod sit substantia animata, sed etiam quod sit animal. Et cum inspexeris ipsum, inquantum animal, proximiorem ad essendum invenies, adhuc tamen remotum ex eo, quod exigitur ad hoc, quod Sortes sit non solum quod sit substantia animata sensibilis, sed etiam rationalis (nihil enim potest in rerum natura sub aliquo genere contineri, quod non sub aliqua specie contineatur). Cum autem consideratus fuerit ut substantia animata sensibilis rationalis, tunc jam esse actualis existentiæ suscipere potest : nihil enim aliud formale intrinsecum exigitur ad hoc, quod sit : licet requirantur causæ extrinsecæ et proprietas individualis : ut conditio existentis. Patent autem adducta prædicata ita se habere, quod semper id quod propinquius se habet ad existentiam, comparatum ad remotius, se habet ut actuale ad poten-

tiale : sicut homo ad animal, animal ad vivum, vivum ad corpus, corpus ad substantiam. Et ex consequenti id, quod proximius est ipsi esse, est actualius : illud vero quod remotius est ab esse est potentialius, et sic patet utraque propositio exemplariter.

Ratione autem probo : Cum enim esse sit actualissimum omnium, quæ sunt in re, et tantæ actualitatis, ut non nisi completæ essentiæ actus proprius sit, ad hoc quod essentiæ ejus receptivum fiat, oportet intrinsece completam et determinatam esse ; sicut ad hoc, quod aer recipiat lumen oportet prius, quod perficiatur a diaphaneitate : terminatur autem, perficitur, et completur substantia his prædicatis quidditativis : et ideo quanto prædicatum quidditativum erit magis essentiæ determinativum, magis appropriabit ipsam ad hoc, quod sit receptivum proprium ipsius esse. Et per oppositum quanto prædicatum quidditativum est minus determinativum essentiæ, tanto minus eam appropriat ad hoc, quod capax sit ipsius existentiæ : et quia unumquodque quanto est propinquius actualissimo, tanto est actualius, et quanto remotius ab illo, tanto est potentialius. Idcirco inter prædicata quidditativa talis est ordo, quod propinquius ipsi esse est actualius : remotius vero, potentialius.

His duabus propositionibus, postquam tertiam addideris, scilicet quod genus sumitur ab eo, quod est ut potentiale; differentia vero ab eo, quod est ut actuale : conficietur regula generalissima, quod genus et differentia in omnibus sumuntur a tota essentia rei secundum elongationem et propinquitatem ad ipsum esse existentiæ. Differentia enim ultima cum sit constitutiva speciei, et proprium illi inter entia gradum donet : ultimum complementum ipsius essentiæ est, ad hoc quod sit. Ultra eam enim (ut jam dictum est) individuum nullum aliud complementum intrinsecum expectat, ut sic. Genus quoque generalissimum cum essentiam maxime determinabiliter explicet, ab eo sumitur, quo essentia ipsa ab existentia magis est elongata : utpote determinabilis et perfectibilis omnibus differentiis ad hoc, ut esse suscipere possit. Genera vero et differentiæ intermediæ ab intermediis sumuntur (et propter hoc dicitur quod diffinitio explicat diffinitum a prima potentia usque ad ultimum actum); includit siquidem primum genus, quod sumitur ab eo quo primo essentia ipsa potest habere esse, et omnes differentias, quibus paulatim essentia determinatur et actuatur usque ad ultimam differentiam quæ est actus ultimo determinans et perficiens ipsam, ut esse habeat : propterea et Porphyrius ait, quod secundum interius perscrutantes differentia est, quæ concludit ad esse. Nec propter hoc quod diximus intendimus, quod genus et differentia sumantur ab esse actualis existentiæ, scimus enim diffinitiones abstrahere ab esse : sed intendimus, quod genus et differentia sumuntur (ut verbis S. Thomæ utamur) ab ordine ad esse actualis existentiæ. Ab ordine autem dicimus non relatione ordinis, sed fundamento ejus ab eo, scilicet quo essentia appropinquat ut receptivum ad ipsum esse, et ab eo quo essentia elongatur ab ipso. Et secundum hæc habes unde in intelligentiis, substantiis materialibus, et accidentibus sumantur genus et differentia, ut facile est cuilibet exercitato deducere in singulis. Et propter hoc solus Deus caret genere et differentia : quidditas enim sua cum sit sua existentia actualis, non potest concipi ut elongata ab existentia vel propinqua illi. Unde sufficientissimam causam S. Thomas in principio hujus capituli assignavit : quare Deus non sit in genere, et intelligentiæ sint in prædica-

mento : quia ille est suum esse, istarum autem essentia distinguitur ab esse proprio.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quæ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis, in recipiendo eamdem formam, non diversificat speciem, sicut albius, et minus album, in participando ejusdem speciei albedinem, sed diversis gradibus perfectionis, in ipsis formis vel naturis participatis, diversificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quædam, quæ fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum, in lib. de Animalibus.

Hic excluditur prima objectio. Dictum est enim, quod differentiæ in intelligentiis sumuntur a diversis perfectionis gradibus, quibus una altera propinquior est actui primo. Contra hoc instatur sic : quæcumque differunt secundum actum perfectum, et minus perfectum differunt solum accidentalibus differentiis : intelligentiæ differunt non nisi secundum magis et minus perfectum, ergo differunt solum accidentalibus differentiis. Processus bonus : conclusio vero est falsa : ergo altera præmissarum, non major, ut probabitur : ergo minor, quæ est positio supradicta. Probatio majoris est : quia magis et minus non variant speciem : albedo enim perfecta et minus perfecta unius speciei sunt; quæcumque autem sunt ejusdem speciei accidentalibus solum differentiis distinguuntur, cum in omnibus essentialibus conveniant. Hanc objectionem excludit hac pulchra distinctione. Perfectius et minus perfectum possunt attendi vel penes modum habendi aliquam formam unam simpliciter, vel penes ipsas formas habitas magis et minus : primo modo non variant speciem, sed secundo modo : quæcumque enim ita se habent, quod secundum diversos gradus perfectionis atomam suscipiunt formam, solo numero ut sic distinguuntur, ut patet de albo, ut IV de Albo, et VI. Ea vero quæ diversos gradus perfectionis non ejusdem formæ, sed plurium formarum suscipiunt, essentialiter seu specifice distingui necesse est, ut patet de homine et bove. Unde patet responsio ad objectiones, quod primo modo minor est falsa, secundo modo major. Cujus probatio ideo videtur sine additione vulgata, quia comparatio denotata per ly magis et minus non fit proprie nisi in anatoma specie, ut dicitur VII Phys., in comm. XXVII.

Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit, in XI de Animalibus.

Hic excluditur secunda objectio. Objicitur enim contra idem dictum sic : Ubicumque sunt verum genus et veræ species, ibi debet esse artificialis divisio illius generis per duas veras differentias : sed in intelligentiis invenitur verum genus et veræ species : ergo ibi debet esse divisio per duas differentias veras : Conclusio est contra divisionem supra assignatam, qua dictum est : genus intelligentiarum descendit ad suas species per magis perfectum et minus perfectum, quæ non sunt veræ differentiæ. Major vero probatur ex eo, quod ubi verum genus cum veris speciebus invenitur, oportet esse divisivas ipsius generis et

specierum constitutivas differentias : ex eo autem quod divisio est secundum artem debet esse bimembris, ut Boetius testatur. Hanc objectionem excludit S. Thomas dicens majorem esse universaliter impossibilem secundum Aristotelis sententiam in II libro de Animalibus.

Ad cujus evidentiam notandum, quod cum veræ differentiæ appellentur differentiæ positivæ non extraneæ contrariæ inter se convertibiles cum his quorum sunt differentiæ, ut ibi dicit Aristoteles cap. III; genus illud, quod plures duabus speciebus continet, immediate non potest dividi duabus veris differentiis; sed si veris differentiis dividendum erit, potestatem ejus evacuantibus, oportet quod dividatur pluribus duabus : et sic divisio non erit bimembris ; si enim divisione bimembri partiendum erit, oportet alteram differentiam esse non veram : erit enim cum privatione accepta alterius. Sicut si animal immediate contineat hominem, bovem et leonem, oportet tribus veris differentiis dividi vel altera vera, puta rationali : altera non vera, sed privativa communi reliquis duabus, puta irrationali. Quia igitur inveniuntur aliquæ res in mundo plures duabus contentæ immediate sub aliquo communi formaliter divisibili, ideo dicitur, quod impossibile est universaliter, quod omnis divisio fiat per duas differentias veras : et hoc in proposito nostro accidit. Cum enim intelligentiæ careant genere subalterno, ut S. Thomas in tractatu de natura generis, cap. V, testatur, eo quod perfectio earum ex pluribus conjunctionibus differentiarum non consurgit, sicut perfectio specierum in istis inferioribus, quibus non sufficit genus commune et differentia, omnes immediate sub uno genere continebuntur : et sic genus earum, si veris differentiis ad illas descendere debet, oportet multimembrem fieri divisionem nobis ignotam : quod si bipartita divisione contrahendum erit, alteram simpliciter necesse est esse non veram, quia privativam ; alteram propter debilitatem intellectus nostri ad nullam propriam earum differentiam descendere potentis, necesse quoque est esse non veram. Tales autem fuerunt differentiæ in littera assignatæ : scilicet magis perfectum et minus perfectum.

Ex his jam patet responsio ad objectionem, declarata impossibilitate majoris universaliter. Boetii vero dictum non obstat : quamvis enim dicat divisionem omnem ad bimembrem reduci, non tamen dicit, quod omnis bimembris fiat per differentias veras inferiorum per illam divisionem accipiendorum.

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum propter quod et ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata et ideo sunt finitæ et superius et inferius et in eis jam propter divisionem materiæ signatæ possibilis est multiplicatio individuorum in una specie : et in his substantiis, qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas supra dictum est.

In hac quarta et ultima parte hujus capituli quatuor colligit de essentiis substantiarum compositarum. Primum est, quod esse earum est limitatum : quia habent illud ab alio utpote distinctum realiter a se : et per hoc primo distinguitur a primo ente cujus esse est infinitum, et idem realiter suæ quidditati.

Secundum est, quod essentia earum est recepta in materia signata :

sunt enim in hoc vel in illo ad hic et nunc determinatæ : sicut formale per suum materiale.

Tertium, quod ex istis duobus corollarie sequitur, est quod sunt finitæ superius et inferius. Superius quidem, quia habent esse limitatum, et essentia earum per ipsum esse, quod, ut superius respicit, terminatur. Inferius vero, quia recipiuntur earum formæ in materia, et ipsæ ad hoc et illud terminantur, quæ respiciunt ut inferius : per hoc quod in his et illis conditionibus materialibus recipiuntur tanquam in parte materiali.

Quartum est, quod essentia earum est multiplicabilis numeraliter in eadem specie propter materiæ signatæ divisionem. Et per hæc tria differunt ab intelligentiis in secundo ordine positis, quæ immunes a materia infinitæque inferius parem sibi non compatiuntur. Et sic terminatur tractatus secundus hujus libri.

CAPUT VII

Quod accidentia habeant essentiam incompletam ostendit. Varia item accidentia distinguit, et quomodo in ipsis sumatur genus et differentia exponit.

Nunc autem restat videre, qualiter essentia sit in accidentibus : quomodo autem sit in omnibus substantiis, dictum est. Et, quia, ut dictum est, essentia per diffinitionem significatur, oportet quod eo modo habeant essentiam, quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subjectum in eorum diffinitione : et hoc ideo est, quia non habent in se esse absolutum per se a subjecto ; sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componitur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia : quia in diffinitione formæ substantialis oportet, quod ponatur illud, cujus est forma, et ita diffinitio ejus est per additionem alicujus, quod extra ejus genus est, sicut et diffinitio formæ accidentalis ; ut etiam in diffinitione animæ ponitur corpus à naturali, qui considerat animam solum, inquantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest ; quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo, cui advenit, ita nec illud, cui advenit, scilicet materia : et ideo ex ea conjunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se : propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quædam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiæ, tamen est pars essentiæ completæ. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod

supervenit: et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se : sed causat quoddam esse secundum, sive quo res subsistens intelligi potest esse : sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens, et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia, propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, neque pars completæ essentiæ : sed sicut est ens secundum quid, ita et essentia secundum quid habet.

In hoc tractatu tertio, unico capitulo contento, determinatur de accidentibus, ut nihil sub latitudine entis intactum remaneat. Dividitur autem in tres partes, in quarum prima quid significet essentia in accidentibus declaratur; in secunda vero diversitas accidentium a substantia et inter se ; in tertia autem, quomodo se habeant ad intentiones logicas. Declarat ergo primum tali conclusione, Accidentia habent essentiam incompletam. Probatur sic, quæcumque habent diffinitionem incompletam, habent essentiam incompletam : accidentia habent diffinitionem incompletam, ergo. Major patet ex eo, quod essentia est id quod per diffinitionem significatur, ut dictum fuit in principio libri.

Minoris probatio est : quia quæcumque diffiniuntur necessario per aliquod, quod est extra eorum essentiam, habent diffinitionem incompletam, diffinitio enim talium non completur per intrinseca, sed eget extrinseco additamento : sed accidentia diffiniuntur necessario per aliquod, quod est extra eorum essentiam : oportet siquidem in eorum diffinitione poni subjectum, ut dicitur VII Metaph., text. comm. xv; ergo accidentia habent diffinitionem incompletam.

Ad evidenter manifestandam minorem S. Thomas in littera comparat accidentia formis substantialibus penes convenientiam et differentiam, inde enim clare patebit, quomodo accidentia habent essentiam incompletam.

Convenire ait accidentia cum formis substantialibus in tribus. Primo in hoc, quod neutrum eorum habet esse absolutum a subjecto independens a receptivo, sed sicut ex forma substantiali conjuncta materiæ fluit esse commune utrique : ita ex conjunctione accidentis cum subjecto relinquitur esse commune utrique; ex conjunctione enim albedinis cum nive fit esse, quo et albedo est, et nix est alba.

Secundo conveniunt in hoc, quod neutrum eorum habet essentiam completam : quia essentia utriusque essentialiter ad aliud refertur, ut receptivum : forma siquidem substantialis essentialiter est entitas perfectiva materiæ : et accidens essentialiter est entitas subjecti qualificativa.

Tertium autem, in quo conveniunt est, quod neutrum totum habet diffinitionem completam propriis terminis, sed per additamentum; sicut enim in diffinitione accidentis oportet poni suum subjectum, quod est extra ejus genus, ita in diffinitione formæ substantialis oportet ponere receptivum, materiam scilicet, quæ est extra ejus genus proprium : nam genus formæ est actus (ut patet II de Anima); materiam autem cum ens dividatur in actum et potentiam, sub potentia contineri clarum est :

et consequenter esse extra actum, quod est genus formæ, hujus signum est, quod fecit Aristoteles diffiniendo animam, dum posuit in ejus diffinitione, corpus physicum organicum, quod propria materia est animæ in eo quod est corpus, physici perfectio. Addidit autem hoc, ne mireris, quare in diffinitione animæ non ponitur materia, cum sit forma substantialis, sed corpus physicum; hoc enim ideo est, quia physicus non considerat animam ut formam substantialem, sed ut animam, quæ ut sic, corpus physicum præexigit tanquam propriam materiam. Hinc habes, quod considerare animam intellectivam ut sic, secundum suam completam quidditatem non est opus physici : ut etiam tradit Aristoteles in lib. I de partibus Animalium, c. I.

Differunt autem in quinque. Primo, quia receptivum formæ substantialis non habet esse per se sine esse formæ, est enim in hoc conforme suæ formæ : sicut enim forma substantialis non habet esse præter suum receptivum : ita nec suum receptivum habet esse præter suam formam; receptivum vero accidentis habet esse per se præter esse sui accidentis. Hujus differentiæ ratio est, quia receptivum formæ substantialis est ens in pura potentia, receptivum vero formæ accidentalis habet esse in actu.

Secundo vero differunt, quia ex conjunctione formæ substantialis ad suum receptivum emanat esse illud, quo res ipsa subsistit, seu simpliciter est. Ex conjunctione vero formæ accidentalis ad subjectum fluit esse, quo res secundum quid est. Et hæc differentia oritur ex prima : ex quo enim receptivum formæ substantialis caret esse per se, illo esse, quod ex forma fluit, primo est : et per oppositum, ex quo subjectum accidentis proprio esse gaudet, per adeptionem accidentis tale esse acquirit, et non esse simpliciter, hoc enim præhabet : et sic secundum hoc primum esse potest intelligi esse sine secundo, potest enim substantia ab accidente separari, ut dicitur VII Metaph., text. comm. IV.

Tertio differunt : quia ex compositione formæ substantialis cum suo subjecto fit unum per se. Ex compositione autem accidentis cum subjecto non fit unum nisi per accidens. Oritur autem hæc differentia ex secunda : ex quo enim ex forma substantiali esse simpliciter fit quo res per se est, oportet quod unum simpliciter fiat quo res sit per se una; ens enim sequitur unum. Ex eo vero, quod subjectum et accidens duo esse habet, unum per se facere non possunt eadem ratione : quia, scilicet unum sequitur ens : non enim potest esse quod unum per se sequatur ens per accidens.

Quarto differunt : quia ex conjunctione formæ substantialis cum materia resultat essentia quædam tertia, scilicet entitas. Ex conjunctione vero accidentis cum subjecto non fit aliqua essentia tertia. Oritur autem hæc differentia ex tertia : cum enim essentia sit id quod per diffinitionem significatur, ut res diffinita : diffinitum autem oportet esse unum per se secundum Aristotelem VII Metaph., text. comm. XVI, ex eo quod ex accidente et subjecto non fit unum per se, habetur quod nec essentia aliqua resultat; et per oppositum : ex eo quod ex forma substantiali et materia unum per se fit, essentia tertia resultat.

Quinto differunt : quia forma substantialis etsi non sit essentia completa : est tamen pars completæ essentiæ. Accidens vero non est essentia completa, nec pars essentiæ completæ. Sequitur autem hæc differentia quinta ex quarta; si enim ex forma et materia fit essentia quædam tertia, forma substantialis illius pars erit. Si autem ex accidente et

subjecto essentia nulla resultat, accidens nullius completæ essentiæ pars poni potest : et sic accidens incompletum et secundum quid est ens, ac consequenter incompletam essentiam et diffinitionem habet. Nec te moveat, quod formam substantialem non absolutam a receptivo, et esse non habere sine materia modo dicatur, et superius dictum sit animam intellectivam independentem a materia et separatam ab illa secundum rem remanere : hoc enim est simpliciter verum : ad verificationem autem ejus quod modo diximus, sufficit animam intellectivam esse essentialiter materiæ informativam : et tali modo ab illa insolubilem secundum esse quidditativum, ut ejus diffinitio ostendit, et quod forma substantialis ut sic, non habeat unde secundum esse actualis existentiæ a materia absolvatur et independens sit : licet aliunde alicui formæ substantiali hoc insit, puta ex hoc quod est intellectiva; loquimur enim de forma partis substantiali ut sic.

Circa hæc supradicta multa sunt dubia. Circa secundam enim convenientiam dubitatur, an sit verum quod ibi dicitur, scilicet quod essentiæ accidentales essentialiter non sunt absolutæ a receptivo.

Et hanc dubitationem comitatur alia, circa tertiam convenientiam, an scilicet accidentia necessario per subjectum diffiniantur.

Occurrunt quoque quæstiones circa differentias assignatas ; et prima quidem habet dubitationem de utroque membro cum sua radice, an scilicet forma substantialis puræ potentiæ tantum actus sit.

Et, an forma accidentalis in ente, in actu tantum recipiatur.

Circa secundam differentiam est dubium, an accidentia habeant propriam existentiam distinctam realiter ab existentia substantiali.

Et iterum est ibi dubium : an substantia subjecta accidenti possit intelligi esse absque omni accidente.

Istas sex dubitationes si diffuse tractare vellemus, propositi limites exiremus, alterius enim negotii est : sed ne omnino jejuni transeamus, de pluribus earum dicetur ordine supradicto, fundamenta et nostra et adversariorum adducendo.

QUÆSTIO XV

Num inhærentia aptitudinalis sit de essentia accidentis.

Circa primum dubium declarato titulo primo adducetur opinio Scoti : secundo S. Thomæ : tertio respondebitur argumentis in oppositum. Est igitur sensus primi dubii, an de essentia accidentis sit dependentia ad subjectum : quod sub specialibus vocabulis dubitatur ab aliis, cum quæritur, an inhærentia aptitudinalis sit de essentia accidentis. Scotus in IV sent., dist. XII, quæst. I, decidit hanc quæstionem, quoad accidentia absoluta, scilicet quantitatem et qualitatem : aitque tales, qui hoc vertunt in dubium . quid nominis ipsius inhærentiæ ignorare, contentusque est unica ratione ad probandum, quod impossibile sit inhærentiam quamcumque esse de essentia accidentis absoluti, sic. Nulla relatio est de conceptu formali rei absolute : omnis inhærentia est relatio, ergo nulla inhærentia est de conceptu formali rei absolute.

Aliter hæc ratio formatur ab eodem, sic : Id quod est essentialiter ad se, non includit in se essentialiter respectum secundum Augustinum, VII de Trinitate, capitulo II : sed accidens absolutum est ad se : ergo

accidens absolutum non includit essentialiter respectum, inhærentia autem respectus est : ergo.

Ab aliis autem confirmatur eadem ratio sic : Omne quod relative dicitur, est aliquid præter relationem : fundamentum enim relationis est aliud formaliter a relatione : sed accidens absolutum, puta qualitas relative dicitur inhærens : ergo est aliquid absolutum præter inhærentiam.

Præterea, Inhærentia aptitudinalis est de essentia accidentis ; ergo quantitas et qualitas non sunt genera generalissima. Tenet consequentia ex eo, quod tunc a quantitate et qualitate et cæteris accidentibus posset abstrahi conceptus communis quidditativus ejusdem rationis in omnibus illis inferior conceptu entis : et superior illis novem generibus scilicet, esse in : et sic cum omnis talis conceptus sit genus, novem genera accidentium generalissima non erunt, haberent enim superveniens genus.

Thomistarum autem sententia est inhærentiam aptitudinalem esse de essentia accidentis, et eam non esse relationem.

Sciendum est enim aliquid esse absolutum vel respectivum dupliciter, scilicet a subjecto et a termino. Absolutum enim a subjecto ens, est id quod non est natum recipi in alio ut substantia. Respectivum ad aliud, ut subjectum est id, quod essentialiter natum est recipi in alio, ut omne accidens. Absolutum a termino est id, quod formaliter non respicit aliud præcise, ut terminum ad quem, ut substantia, quantitas et qualitas. Respectivum ad aliud ut terminum est id, quod formaliter respicit aliud præcise, ut terminum ad quem, sicut prædicamentum relationis. In hoc enim differt relatio pertinens ad prædicamentum relationis ab aliis respectibus cæterorum generum, qui a quibusdam transcendentes vocantur, quod respectus pertinens ad genus ad aliquid, essentialiter est ad aliud, non ut receptivum, vel causam efficientem aut finalem aut formalem : sed præcise est ad aliud tanquam terminum ; unum enim relativorum nec est forma nec finis nec efficiens alterius, sed terminus. Propter quod dicit Magnus Albertus, quod unum relativorum non est diffiniendum per reliquum : eo quod ly per, denotat causalitatem. Respectus autem aliorum generum, qui propter vocabulorum penuriam respectus dicitur, respicit essentialiter aliud : sed ut subjectum vel materiam vel formam, et hujusmodi, sic enim materia essentialiter respicit formam, et e contra : ut de commensuratione animæ intellectivæ supra dictum est ; cum ergo inhærentia aptitudinalis importet respectum ad aliud ut receptivum, ipsam non de genere relationis, sed identificatam cuilibet generi, modo absolutum ens modo relativum significare dicimus. Unde non prohibetur inhærentia aptitudinalis esse de essentia absoluti accidentis ex eo, quod est respectus : immo ex hoc, quod accidens absolutum non a subjecto est, licet a termino, sequitur quod de essentia ejus sit essentialis dependentia ad subjectum, quam inhærentia aptitudinalis explicat.

Consona autem nostra positio rationi ostenditur, ex eo quod sicut esse ad constituit accidens relationem : ita esse in constituit accidens universale. Contrahitur enim ens per esse in, ad novem genera accidentium, et ideo sicut ad, est de essentia relationis : ita in est de essentia accidentis. Unde Simplicius in commento prædicamentorum dicit esse in, nullum constituit genus, sed omne accidens circuit.

Et confirmatur ex eo quod nisi aptitudinalis inhærentia esset de

essentia accidentis, posset completa diffinitione ipsum accidens concipi absque aptitudinali inhærentia in ejus diffinitione posita : quod est impossibile, oportet enim ipsum in sua diffinitione habere essentialem dependentiam ad subjectum, quam inhærentia aptitudinalis explicat : aliter subjecto non esset opus ad diffiniendum. Propterea in pluribus locis ait S. Thomas quod diffinitio accidentis est hoc, seu aliud hujusmodi : Res, cui debetur esse in alio. Hæc de secundo.

Ad primum autem in oppositum dicitur quod minor primi est falsa, et deceptus videtur Scotus : quia non vidit differentiam inter respectum In, et Ad. Respectus enim In, et non est relatio, nam licet talis respectus terminetur ad subjectum, et consequenter subjectum sit terminus : tamen non terminat ut terminus, sed ut receptivum illius, et hoc oportet hic valde attendere, aliud est enim dicere A est terminus talis respectus : et, A terminat talem respectum ut terminus : ut ex dictis patet.

Et per hoc patet responsio tam ad secundam, quam ad tertiam formam ejusdem rationis ; semper enim supponit aptitudinalem inhærentiam esse relationem.

Ad ultimum negatur consequentia : dicitur namque quod esse in est diversarum rationum in prædicamentis, sicut et ens : est siquidem in, analogum ad novem genera accidentium sicut et ens ad omnia genera.

Ex his patet solutio secundi dubii, in quo Scotus nobiscum concordat in IV, dist. XII, ita quod unanimiter fatemur accidens non posse complete diffiniri absque additione subjecti, ut nunc nunc est probatum : quod plenius inferius patebit, cum declaratum fuerit, unde sumantur genus et differentia in eis. Testatur et hoc Aristoteles in VII Metaph., text. comm. XV et XVII.

Tertia dubitatio, quoniam nimis est ampla, alibi discutienda relinquatur, oportet siquidem ad plenam illius resolutionem multos quinternos implere.

QUÆSTIO XVI

Num dimensiones interminatæ præcedant formam substantialem in materia. Opinio Avicennæ de substantia orbis, c. I, *col.* 2, *I Phys.*, c. LXIII, *et IV Phys.*, c. XXV, *prima ratio*.

Quartam vero, quia de accidentis natura est, cujus tractatum agimus non omnino prætermittendam duco. In qua tria agenda sunt : primo recitabitur opinio Averrois, secundo ponetur opinio S. Thomæ, tertio respondebitur argumentis in oppositum.

Sciendum est quoad primum, Averroim in libro de Substantia orbis fundasse opinionem nobis contrariam, ponendo in materia prima, quæ est pura potentia, accipi dimensiones interminatas. Ex hoc enim sequitur non omne accidens esse subjective in ente in actu.

Movetur autem ad hoc opinandum rationibus plerisque ducentibus ad impossibile. Prima est : Dimensio interminata non est in materia coæterna sibi : ergo corpus fit ex non corpore et dimensio ex non dimensione, et tunc ultima sequitur, ergo formæ corporales, id est dimensiones sunt sibi invicem contrariæ, et succedentes sibi invicem in subjecto, sicut sibi invicem succedunt formæ substantiales in eadem

materia, consequens est impossibile, ergo a destructione consequentis, etc. Impossibilitas consequentis patet ex eo, quod neque motus neque mutatio aliqua est ad quantitatem interminatam. Augmentatio enim est ad quantitatem terminatam. Patet quoque ex eo quod quantitati nihil est contrarium ut dicitur in prædicamentis. Consequentia autem probatur ex eo, quod omne quod fit ex suo contrario seu privativo, ut dicitur I Phys., text. comm. LXIV et V ejusdem text. comm. VII.

Secunda ratio est ista : Quantitas interminata non est in materia ; ergo materia non potest simul formas distinctas specie aut numero recipere : consequens est falsum ad sensum, ergo. Consequentia probatur ex eo, quod diversæ formæ non possunt simul recipi nisi in diversis partibus materiæ, materia vero diversis partibus caret ante quantitatis receptionem, substantia siquidem exclusa quantitate indivisibilis est, ut dicitur I Phys., text. comm. XV.

Tertia ratio est ista : Quantitas non est in materia subjective ; ergo forma non dividitur per divisionem materiæ. Tenet consequentia : quia forma recipitur in materia indivisibili, cum quantitate ponatur carere. Tunc ultra, ergo forma recepta in materia nullam divisionem habet. Tenet consequentia : quia omnis divisio formæ materialis præexigit diversitatem partium materiæ. Tunc ultra, ergo forma recepta in materia est æterna et carens contrario : Tenet consequentia : quia temporalitas formæ corruptibilitatem ejus sequitur : corruptibilis autem non est forma aliqua, nisi receptivum ejus habeat diversas partes, quarum alteram ipsa, alteram formam alia informet : cum oportet communicari in materia ea, quæ invicem corrumpuntur ut I de Generatione, text. comm. LIII, dicitur, et tunc ultimo sequitur quod nullam nisi primam formam materia recipiat, oportet enim corruptionem unius esse generationem alterius, ut dicitur in I de Generatione, text. comm. XVII, et consequenter caret contrario. Hæc de primo.

Hanc opinionem, etsi in quibusdam suis libris sequatur S. Thomas, propria tamen sententia oppositum ultimo determinavit in I Parte, quæst. LXXVI, art. 6, ubi tali ratione utitur contra Averrois positionem : Quandocumque aliquid est in potentia ad actum omnem, ordine quodam prius recipit actum primum simpliciter et demum sequentes, sed materia prima secundum se est in potentia ad omnes actus substantiales et accidentales ordine quodam : ergo prius recipit actum priorem simpliciter, deinde posteriorem ; sed primus actus simpliciter etiam ordine generationis est esse : ergo primum, quod intelligitur recipi in materia est esse, substantiale, et non nisi a forma substantiali : ergo prius recipitur in materia forma substantialis, quam quodcumque accidens, et sic omne accidens sequens adveniet enti in actu. Quod primus actus simpliciter sit esse, patet tum auctoritate libri de causis in principio, tum quia esse quantum præsupponit esse : et similiter esse quale præsupponit esse : et sic de aliis. Sequuntur præterea ad hanc positionem multa inconvenientia : quod scilicet ens secundum quid præcedat esse simpliciter : et quod ens per accidens sit prius ente per se : et quod materia majorem connexionem habeat cum forma alterius generis, quam cum forma proprii generis, ex quo a qualibet forma substantiali est denudabilis, et non a qualibet forma accidentali : et quod substantiæ generabilis sint non solum tria, sed quatuor principia, scilicet materia, forma, privatio et quantitas interminata ; non enim potest fingi quin sit principium saltem per accidens, cum sit con-

juncta principio per se, sicut de privatione dicitur, et sic debuit connumerari ab Aristotele. Tenenda est igitur opinio S. Thomæ quod omne accidens est subjective in ente in actu, et per hoc differt a forma substantiali, quæ est subjective in ente in pura potentia. Et hæc de secundo.

Ad primam rationem Averrois dicitur quod consequens primum illarum habet multiplicem sensum et quandoque verum, quandoque falsum : et ideo distinguendum est, si namque ly ex dicat habitudinem causæ materialis, verum est : corpus enim fit ex materia quæ non est corpus et indivisibilis in actu, licet sit corpus et divisibilis in potentia; si autem ly ex dicat habitudinem termini a quo, falsum est : necesse est enim materiam, ex qua fit corpus immediate, ante illud instans habuisse corporeitatem : et universaliter in omni instanti temporis necesse est ipsam esse sub dimensionibus, et hoc modo intelligendum est quod Aristoteles III Cœli, text. comm. XXIX et LXIV, dicit, quod impossibile est corpus fieri ex non corpore, id est post non corpus. Amplius est distinguendum ly fit : corpus enim seu dimensionem fieri intelligi potest dupliciter. Uno modo terminative, id est, ut fiat tanquam terminus alicujus motus vel mutationis, et hoc modo est impossibile fieri dimensionem. Alio modo concomitative, id est ut sit tanquam aliquod consequens ipsum terminum motus seu mutationis : et hoc modo verum est, corpus fieri : neque enim generatio, neque alteratio, neque motus localis ad quantitatem terminatur, ut quantitas est, licet augmentatio terminetur ad quantitatem perfectam ; sed quando generatio terminatur per se primo ad compositum substantiale, generantur consecutive ejus accidentia inseparabilia, de quorum numero est quantitas, quæ substantialem corporeitatem sequitur. Peccatum ergo accidit in prima ratione Averrois : quia concessa prima consequentia, pro quanto infert consequens in sensu uno, non tenet secunda consequentia, quæ supponit dimensiones fieri non concomitative, et per accidens, sed determinative ; de illis enim, quæ fiunt ut termini mutationum, verificatur, quod corrumpuntur a contrario, et quod succedunt sibi invicem se mutuo expellentia, et non de illis quæ fiunt consecutive, de quorum numero est quantitas interminata.

Ad secundam rationem negatur consequentia. Et ad probationem dicitur, quod diversas formas præexigere diversas partes in materia potest intelligi dupliciter. Uno modo ut ly præ, dicat ordinem temporis : et sic verum est, quascumque duas formas simul recipiendas in materia præexigere eam esse distinctam in plures partes immediate ante illud instans, in quo illæ formæ inducuntur; eadem enim pars materiæ non potest simul ad duas formas alteratione sufficiente disponi ; sed talis distinctio partium materiæ præexacta non oportet quod fiat per interminatas dimensiones ipsi materiæ inhærentes, sed fit per dimensiones præcedentium compositorum. Alio modo potest intelligi ut ly præ, dicat ordinem necessarium : ita quod in instanti introductionis formarum necesse sit materiam habere prius natura diversitatem partium, et post formas distinctas : et hoc est falsum : oportet enim prius natura materiam esse, quam distinctam esse : in illo ergo et pro illo instanti exigunt duæ formæ distinctas partes materiæ sed non præexigunt.

Ad tertium dicitur quod formam dividi per divisionem subjecti potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut ideo forma divisionem habeat ex subjecto, quia in materia prædivisa recipitur, et hoc modo quomodo sit

verum et quomodo sit falsum, nunc nunc declaratum est. Alio modo, ut ideo forma dividatur ad divisionem subjecti : quia forma habet talem divisionem ratione sui subjecti, et hoc modo verum est : eo quod divisio quantitativa convenit formæ substantiati ex hoc quod est in materia, ratione cujus compositum est quantum : sicut enim qualitas sequitur compositum ratione formæ, non ita tamen quod ipsa qualitas præsit in ipsa forma subjective : ita quantitas inest composito ratione materiæ, non ita quod præsit in materia : quia ergo divisio quantitativa formæ non convenit nisi ratione materiæ, in qua recipitur, ut formæ a materia separatæ ostendunt : ideo formas dividi ad divisionem subjecti concedimus, non tamen divisionem istam præcedere formam sed comitari. Unde patet responsio ad totum processum rationis : quoniam ruit, fundamento falso innitens; fundatur enim super hoc quod in expositione nostra sequitur, formas non dividi ad divisionem subjecti : quod patet non sequi.

Quinta dubitatio prætermissis argumentis secundum S. Thomæ doctrinam habet partem affirmativam veram. Cum enim ab omni forma fluat aliquod esse, quia forma est quæ dat esse rei, necesse est a forma accidentali fluere accidentale esse : sicut ab albedine esse album, et a dulcedine esse dulce.

Quod autem esse quod fluit a forma accidentali non est idem quod esse substantiale, ex propriis rationibus substantiæ et accidentis notissimum est : esse namque substantiale est esse simpliciter secundum se independens et primum : esse autem accidentale est esse secundum quid in alio dependens a subjecto, et posterius. Nec esse solum actualis existentiæ accidentis distinguitur realiter ab esse subjecti actualis, sed etiam ab ipsa essentia formæ accidentalis a qua est. Jam enim supra probatum est, quod nulla quidditas creata est suum esse existentiæ. Unde existentia albedinis nec est ipsa albedo nec existentia subjecti nec receptio albedinis in subjecto : sicut nec existentia formæ substantialis est ipsa forma aut materia aut receptio formæ in materia, sed quemadmodum forma substantialis recepta in materia perficit ipsam ut utraque existentiam recipiat : ita albedo recepta in subjecto perficit ipsum ut esse album recipiat, ita quod sicut forma est ratio materiæ et composito substantiali, quod esse habeat : ita albedo est ratio subjecto composito ex albedine et subjecto quod habeat tale esse, album scilicet, et sicut tot esse substantialia in aliquo oportet esse quot sunt formæ substantiales : ita secundum numerum formarum accidentium multiplicatur esse accidentale. Aliud est siquidem esse album et aliud est esse dulce.

Errant propterea qui S. Thomæ imposuerunt opinionem recitatam a Scoto in IV Sent., dist. XXII.

Circa sextam dubitationem, an scilicet substantia accidenti subjecta possit intelligi esse sine omni accidente, declaranda est primo sententia Sancti Doctoris. Error deinde quidam elidendus.

Ad percipiendum primum, distinguendum est quod de substantia et accidente dupliciter loqui possumus. Primo modo ut sic, id est de substantia sub ratione substantiæ et de accidente in eo quod accidens. Alio modo contingit loqui de substantia et accidente sub ratione talis substantiæ et talis accidentis : primo modo substantia est separabilis ab omni accidente, eo quod esse substantiale, ut sic, nullam connexionem necessariam habet cum esse accidentali : alioquin omnis substantia

esset accidenti subjecta. Secundo modo substantia non potest separari ab omni accidente : quia non a propria passione propter connexionem necessariam, quæ est inter subjectum et propriam passionem, non propter hanc quod subjectum dependet a passione, propterea S. Thomas in quæstionibus disputatis de spiritualibus creaturis, quæst. ultima, ad septimum, et in quæstionibus de Anima, quæst. XII, ad septimum, ait, quod subjectum esse sine propria passione non est possibile nec intelligibile. In littera autem loquens de esse substantiali et accidentali, ut sic, ait subjectum posse esse sine accidentali forma sibi adveniente. Ostendit autem natura demonstrationis subjectum esse non posse sine passione; oportet namque conclusionem, quæ inhærentiam passionis in subjecto concludit necessariam esse, et impossibile aliter se habere.

Error autem intolerabilis hic cavendus est, positus ab Antonio Trombeta in quolibet suo dicente, quod quia secundum S. Thomam et ejus sequaces subjectum non est nisi causa materialis respectu passionis, et passio est accidens, ex quo necessario sequitur subjectum posse esse sine propria passione. Fundamentum autem hujus consequentiæ est quia omnis potentia passiva, est potentia contradictionis : sed subjectum est solum in passiva potentia respectu passionis : ergo est in potentia contradictionis, ergo potest habere ipsam et non ipsam. Major habetur ex IX Metaph., text. comm. XVII, et probatur etiam ratione sic : Passiones entis distinctæ sunt, tales, quod una includit negationem alterius, ergo potentiam includit negationem actus : et per consequens potentiæ ut potentia est non repugnat esse sine actu, ergo omnis potentia est potentia contradictionis.

Præterea ad idem, Possibile est medium inter necessarium et impossibile : ergo cum necessarium respiciat esse solum, et impossibile non esse solum, possibile respicit esse et non esse : et sic omnis potentia cum ab ea dicatur possibile est potentia contradictionis.

Præterea ad idem, Ideo potentia passiva est ad esse, quia potest ab alio recipere esse, scilicet ab agente ; si autem ab alio recipit esse, illo circumscripto quantum est in se est sub non esse. Si ergo potentia passiva ex se est sub non esse, et ab agente potest habere esse, necessario sequitur quod est potentia contradictionis, scilicet ab esse et non esse.

Accidit autem error hic et in principiis et in conclusione. In principiis : quia S. Thomas in I Parte, quæst. LXXVII, art. 7, tenet ex intentione, et probat subjectum esse causam suæ propriæ passionis in triplici genere causæ, scilicet materialis, effectivæ et finalis : unde patet error minoris. Major autem licet sit Aristotelis, est tamen male intellecta et probata ; potentia enim materialis est duplex ; quædam est receptiva tantum, quædam vero non solum receptiva, sed etiam passiva extenso nomine passionis ad omne genus transmutationis. Potentia receptiva tantum est necessario coæva suo actui, eo quod si esset ante suum actum, oporteret quod per aliquam transmutationem illum reciperet : et sic non esset receptiva tantum respectu illius. Potentia autem passiva necessario nulli actui coæva est, respectu cujus est passiva : eo quod omne actum per transmutationem acquirit, et consequenter per transmutationem perdit ; omne enim generabile est corruptibile, ut dicitur I Cœli. Propositio ergo illa : Omnis potentia est potentia contradictionis, est intelligenda de potentia passiva, et non de receptiva tantum. Hanc glossam et sensus ipse et text. Aristotelis convincunt. Ad sensum enim

patet, in cœlo esse potentiam receptivam suæ figuræ : et tamen in eo talis potentia non est potentia contradictionis : cœlum enim non est in potentia ad aliam figuram. Aristoteles vero textu allegato IX Metaph., ait cœlum non esse in potentia ad motum, sed ad terminos ejus tantum : et tamen constat cœlum habere potentiam receptivam sui motus, unde ex hoc insinuavit, quod de potentia passiva loquebatur : ea enim cœlum est in potentia ad terminos motus. Unde cum subjectum non habeat potentiam passivam, sed receptivam tantum respectu propriæ passionis, nulla enim mutatio mediat inter subjectum et passionem, oportet subjectum non esse in potentia contradictionis respectu passionis; et sic conclusio deducta fuit falsa.

Ad rationes autem, quibus arguens nititur illam propositionem de omni potentia receptiva probare, respondetur. Et ad primam dicitur, quod passiones entis distinctas esse tales, quod una includit negationem alterius, verum est : quia una non est alia formaliter, potentia enim non est actus formaliter, sed ex hoc non sequitur : ergo quælibet potest esse sine alia. Nam non valet, hoc non est illud, ergo hoc potest esse sine illo.

Ad secundam dicitur, quod possibile ut distinguitur contra necessarium et impossibile, sumitur a potentia passiva, et non a potentia receptiva tantum : et ideo ex hoc non sequitur, nisi potentiam passivam esse potentiam contradictionis : cum tamen arguens debeat probare, quod omnis potentia receptiva sit potentia contradictionis.

Ad tertiam dicitur, quod propositio prima ibi adducta, scilicet quod ideo potentia est ad esse, quia potest recipere esse ab alio, scilicet ab agente, in uno sensu est vera, et in altero falsa; si enim ly potest, dicat posse distinctum contra impossibile, Aristoteles dicit eam esse falsam, est enim sensus quod ideo potentia est ad esse : quia non est impossibile ipsam recipere esse ab agente, et sic cœlum esset in potentia ad motum, cum recipiat ipsum ab alio. Si autem ly potest, dicat potentiam, ut distinguitur contra esse in actu, tunc propositio est vera, ideo enim aliquid est in potentia ad esse, quia potest recipere esse quod adhuc non habet, sicut ideo aliquid est in potentia ad non esse, quia potest habere non esse quo caret; sed cum omnis actus possibilis haberi ab aliqua potentia non nisi per transmutationem acquiratur, ad nostram positionem reditur, quod scilicet potentia passiva sola sit ad esse.

Alias rationes, quibus separabilitas substantiæ ab omni accidente a Scotistis probatur, ex supradictis facile est solvere. Assumunt siquidem propositiones, quarum falsitas est superius declarata.

Sed, quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum, quæ sunt post in illo genere, sicut ignis, qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaph., dicitur : ideo substantia, quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

In hac secunda parte capituli diversitatem accidentium inter se declaraturus præmittit causam accidentium, quæ sit, ut causas diversitatis eorum insinuet tali conclusione : Substantia est causa accidentium; quam probat sic : Maxime et verissime ens est causa reliquorum entium : sub-

stantia est maxime et verissime ens, ergo substantia est causa aliorum entium : sed talia sunt accidentia. Minor vero ex VII Metaph. in principio patet. Major vero ex II Metaph., text. comm. IV, habetur, ubi dicitur, quod universaliter id quod est maxime tale in aliquo ordine, est causa omnium aliorum in illo ordine, ut sic : sicut ignis qui in ordine calidorum est maxime calidus, omnium calidorum est causa ut sint calida. Utitur autem nomine generis in littera, sicut Aristoteles utitur ibi univocatione : eo quod ad veritatem hujus propositionis exigitur, quod causa communicet cum effectu in nomine et ratione, licet analogice eadem : non enim sequitur ; cœlum est causa omnium calidorum, ergo cœlum est maxime calidum, quod tamen sequeretur, si cœlo calidi nomen non æquivoce conveniret. Quia igitur substantia et accidens in nomine et ratione entis analoga tamen conveniunt, et substantia maxime est ens, ideo causa est omnium aliorum ut entia sint.

Quod tamen diversimode contingit : quia enim partes substantiæ sunt materia et forma, ideo quædam accidentia principaliter consequuntur formam, et quædam materiam.

Quia accidentia causantur a substantia in qua sunt, et effectuum diversitas ex causis provenit, assignat diversitatem inter accidentia a priori ex diversitate partium substantiæ a quibus fluunt accidentia : et ponit tres distinctiones.

Quarum prima cum suis divisionibus talis est : accidentium alia sequuntur principaliter formam : alia sequuntur principaliter materiam. Accidentium sequentium formam quædam communicant materiæ, quædam vero sunt separata a materia. Accidentium autem sequentium materiam, quædam sequuntur eam in ordine ad formam generalem, et quædam in ordine ad formam specialem.

Est autem ratio primæ divisionis, quia cum unumquodque operetur per quod est actu et semper species aliqua movere et agere existimetur, ut dicitur III Phys., text. comm. XVII, oportet formam sequi operationes et operativas virtutes : similiter cum patiatur et transmutetur unumquodque ratione materiæ, oportet plura accidentia eam sequi ut ea quæ propter materiæ diversam complexionem insunt, et ipsam motui subjiciunt, etc. Apposuit autem in prima divisione ly principaliter, ut distinguitur contra totaliter : nullum enim accidens est solius formæ aut solius materiæ, sed omnia sunt compositi (etenim ad ipsam quoque intellectionem non solum anima concurrit sed totum compositum ex materia et forma, Sortes enim est, qui primo intelligit). Est ergo sensus divisionis quod accidentium quædam sequuntur formam non ut causam totalem sed principalem : quædam similiter sequuntur materiam ut causam principalem non totalem. Cum enim omnium accidentium causa sit id quod vere est, id est substantia completa, omnium causa est compositum ex materia et forma : sed aliquorum principalis radix est forma, aliquorum vero principalis radix est materia. Sicut enim in artificialibus aliquid convenit composito ratione formæ et aliquid ratione materiæ, quemadmodum scindere convenit serræ ratione formæ, durities autem ratione materiæ : ita et in naturalibus aliquid oritur in composito ratione formæ, et aliquid ratione materiæ quemadmodum in Sorte sentire et intelligere est ratione formæ, masculinum vero ratione materiæ. Quæ autem sit regula ad discernendum accidentia sequentia formam ab accidentibus sequentibus materiam, infra assignabitur.

Forma autem invenitur aliqua, cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero non habet esse nisi per formam, unde in accidentibus, quæ sequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III de Anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quæ habent communicationem cum materia, ut sentire, sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ.

Hic ponitur prima subdivisio cum ejus causa. Cum enim propriæ virtutes et proprietates et operationes formarum ipsis formis proportionari debeant, ita si essentia ipsius formæ sit dependens a materia, virtus et operatio ejus (cum non sint ipsa forma a qua fluunt perfectiores) dependere oportet a materia. Et si essentia formæ est independens a materia, virtutem aliquam oportet habere a materia independentem, alioquin otiose fecisset natura formam independentem : fecisset siquidem naturam elevatam supra materiam, ut sic non posset operari et consequenter nec finem proprium consequi ; unumquodque enim est propter suam operationem, ut dicitur II Cœli, text. comm. XVII. Quia ergo invenitur duplex genus formarum substantialium : dependentium scilicet a materia, ut sunt omnes formæ materiales, et independentium ab ea, ut est anima humana, ideo invenitur duplex genus accidentium sequentium formam.

Quædam enim fluunt a forma dependente a materia, et hæc ita fluunt ab ea, quod tamen recipiuntur subjective in composito : propterea dicitur quod habent communicationem cum materia : ut sentire, vegetare, et hujusmodi.

Quædam vero fluunt a forma independente a materia ut sic : et hæc ita fluunt ab ipsa forma quod, recipiuntur in sola forma subjective : et propterea dicuntur non habere communicationem cum materia, ut intellectus et voluntas intelligere, velle, et hujusmodi.

Nec arbitreris nos immemores contradicere superius nunc dictis : utrumque enim est verum, quod scilicet omne accidens est compositi, ut supra diximus, et quod aliquod accidens est solius formæ, ut modo dicimus. Accidens enim esse alicujus potest intelligi dupliciter. Uno modo ut completi principii elicitivi et receptivi ; alio modo ut suppositi : hoc secundo modo omne accidens est compositi cujus est esse et fieri, unde anima non intelligit ut suppositum, quod operatur, sed Sortes per animam. Primo vero modo aliquod accidens est ipsius animæ et aliquod est compositi : virtus enim intellectiva non est subjective in aliqua parte corporis, composita ex materia et forma, sed est subjective in sola essentia animæ, unde in III de Anima, text. comm. IV, dicitur quod intellectus nullius corporis est actus. Virtutes autem sensitivæ non sunt subjective in sola anima, sed in determinatis corporis partibus compositis ex materia et forma substantiali. Similiter completum elicitivum principium sensationis non est sola potentia animæ, sed compositum ex organo corporali et virtute animæ. Intellectionis autem principium elicitivum completum est ipsa sola virtus intellectiva : et cum operatio immanens sit subjective in suo elicitivo principio, intelligere erit in solo intellectu sicut in subjecto.

Propterea S. Thomas alibi dicit, quod anima intelligit sicut oculus videt : videt ut completum principium elicitivum, oculus enim nominat compositum ex organo corporeo et virtute animæ : non ergo contradicunt ista : omne accidens est compositi, ut suppositi, et aliquod accidens est solius formæ ut completi principii elicitivi et receptivi. Et licet totus sermo sit de accidentibus substantiarum materialium, ex his tamen innuitur natura accidentium, quæ sequuntur formam independentem a materia.

Et nota quod antequam ponatur alterius membri subdivisio, assignatur causa in littera, quare non sit talis subdivisio de accidentibus sequentibus materiam, qualis facta est de his quæ sequuntur formam, ut dicatur accidentium sequentium materiam, quædam communicantur formæ et quædam non : et causa est ista : quia non invenitur duplex materia, altera dependens a forma et altera non, sicut invenitur duplex forma ; nulla enim materia potest esse sine forma, ut probatum fuit.

In his tamen accidentibus quæ materiam consequuntur, invenitur quædam diversitas. Quædam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et femininum in animalibus quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Metaph., unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi æquivoce. Quædam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem : et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo entis est in Anthiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animæ : et ideo post mortem in eo remanet.

Hic ponitur alterius membri divisio talis : Accidentium sequentium materiam quædam sequuntur eam in ordine ad formam generalem, quædam in ordine ad formam specialem. Illa accidentia dicuntur sequi materiam in ordine ad formam generalem, quæ individuo generis altioris conveniunt ratione magis suæ materiæ quam formæ : sicut hoc mixtum habet cutis nigredinem non ex ratione formæ mixti, sed quia materia sua talis passa est, puta in tali climate, ubi calor solis abundat. Illa vero dicuntur et consequi materiam in ordine ad formam specialem, quæ individuo inferioris generis vel speciei conveniunt magis ratione materiæ quam formæ : sicut hoc animal est masculinum non ratione animæ principaliter, sed quia materiam ad animam dispositam talis passio comitata est : puta quia materia plene dominio actus vigorosi seminis subjecta non fuit. Signum autem, quod talia accidentia se habent, scilicet quod sequuntur materiam, secundum quod respicit formam altioris vel inferioris generis, est, quod aliqua eorum ejusdem rationis remanent composito corrupto, et quædam non remanent nisi equivoce : nigredo siquidem hominis vivi et mortui ejusdem rationis est ; masculinitas autem non : causa autem hujus nulla est alia, nisi quia masculinitas sequitur animal ratione suæ propriæ materiæ, et propterea corrupto animali et non remanente nisi æquivoce, oportet masculinitatem, in cujus ratione ponitur animal, æquivoce remanere. Albedo autem quia mixti materiam sequitur in cadavere remanentis, secundum eamdem diffinitionem non æquivoce remanet.

QUÆSTIO XVII

Num eadem accidentia numero sint in genito et corrupto. Averroistarum quorumdam opinio. In *De substantia orbis*, c. I et I Phys., LXVI.

Circa ea quæ hic dicuntur accidit dubium, utrum nigredo cutis in Æthiope vivo et mortuo sit una et eadem numero : et universaliter utrum sit idem numero accidens in genito et corrupto. In hac dubitatione tria agenda sunt : primo recitabitur opinio quorumdam ; secundo ponetur opinio S. Thomæ; tertio respondebitur ad objecta.

Quoad primum quidam opinantur accidentia communia genito et corrupto esse eadem numero in utroque, inter quos aliqui quibusdam verbis Averrois innixi tali distinctione suam promunt imaginationem : Accidentia communia genito et corrupto habent duplicem modum essendi, terminatum scilicet et interminatum. Accidentia interminata vocant essentias accidentium absque limitatione ad talem vel talem gradum. Accidentia vero terminata dicunt essentias accidentium limitatas ad hunc vel illum gradum. Accidentia interminata ponunt eadem numero esse in genito et corrupto, non autem terminata ; unde sicut quantitas interminata communis expresse a comment. et eadem in omnibus ponitur, ita color interminatus communis : et idem est in aere et igne.

Confirmatur autem opinio ista auctoritatibus et rationibus. Aristoteles enim, I de Generatione, text. comm. XXIII, dicens : In his autem si aliqua manent in genito et corrupto, puta in aere et aqua, si ambo diaphana aut humida, etc., ostendit non esse inconveniens quod aliquod idem accidens sit in genito et corrupto. Et in II de Gener., text. comm. XXV, vult expresse quod in habentibus symbolum est facilior transitus : quia est facilius corrumpere unum quam duo. Averrois quoque in libro de Substantia orbis, non longe a principio, dicit non solum dimensiones interminatas, quas simplices vocat, remanere eadem in genito, sed universaliter qualitates omnes communes genito et corrupto.

Ratio autem prima ad hoc est : quia si qualitates disponentes materiam rei corrumpendæ ad novam formam corrumpuntur, quæritur, quid educit formam generandam ? non potest dici quod illud sit agens extra : quia hoc non potest facere nisi per qualitates medias introductas in materia ; qualitates autem illæ corrumpi dicuntur ab adversario ante inductionem formæ, ergo remanet, quod nihil sit quod educat formam : quod est impossibile.

Præterea, Qualitates symbolæ, quæritur a quo corrumpuntur, cum nullum contrarium appareat : et frustra corrumpi res censeatur in aliquo instanti in quo eadem oportet generari.

Præterea, Figura cadaveris, organi ratio et cicatrix, et si qua sunt hujusmodi, si non remanent eadem, quæritur a quo generantur : et cum non possit dici a quo generantur per modum sequelæ, oportet quod nullum sit generans. Quod autem non generentur per modum sequelæ, probatur. Accidentia enim aliqua ideo consecutive generantur, quia dans formam, dat consequentiam ad formam : modo ista accidentia repugnant formæ magis quam sequantur eam : cujus signum est, quia sub forma cadaveris ad corruptionem tendunt. Et hæc de primo.

CONCLUSIO

Non sunt eadem numero accidentia in genito et corrupto.

Quoad secundum sciendum est Thomistarum esse opinionem : Nullum accidens esse idem numero in genito et corrupto. Sequitur enim hoc necessario ex nostris principiis. Nam si nullum accidens est subjective in materia, et non datur nisi una forma substantialis in composito, impossibile est idem accidens remanere idem numero : migraret siquidem accidens de subjecto in subjectum, et esset idem et non idem. Nec rationes pro nunc ad hanc conclusionem afferam, quia oportet ad hoc efficaciter probandum probare illud principium, scilicet quod in composito est tantum una forma substantialis. Sed declarabo quomodo hoc sit possibile, et quomodo defendenda est ab adversariis positio nostra.

Sciendum est igitur accidens quadrupliciter corrumpi.

Primo per alterationem oppositam suo contrario : ut frigus a calido. Secundo ad absentiam conservativi agentis, ut lumen in aere desinit sole recedente. Tertio ad corruptionem subjecti, ut risibilitas corrumpitur homine mortuo. Quarto ad corruptionem termini, ut similitudo desinit consimili perempto. Et quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot modis dicitur et reliquum ; accidens generatur quadrupliciter. Primo ab agente sibi simili per transmutationem : sicut aqua calefit ab igne calido. Secundo ad præsentiam agentis in fieri et esse, ut lumen in aere fit a sole præsente. Tertio ad generationem subjecti, ut risibile generatur homine genito. Quarto ad generationem termini, ut Sorte solo albo existente, statim ad alterius albi generationem consurgit in Sorte similitudo.

Et licet omnibus istis modis contingat accidens secundum totam latitudinem corrumpi, nullus tamen illorum modorum convenit accidentibus omnibus nisi tertius. Commune namque est omnibus accidentibus corrumpi eorum subjecto corrupto, cum accidentis esse sit inesse : et ideo sufficiens causa corruptionis accidentium redditur, quando subjecto corruptio assignatur. Unde cum ex aere fit ignis, licet non oporteat corrumpi calorem aeris, sed potius intendi, quia tamen aer, qui subjectum illius est, corrumpitur, necesse est ipsum quoque calorem corrumpi absque contrario ad solum subjecti defectum. Propterea apparet qualiter peccent peccato fallaciæ consequentis argumenta ea quæ qualitates symbolas et dispositiones pro forma introducenda facientes, quia carent contrario corrumpente, remanere inferunt.

Et notandum, quod quando accidens generatur ad generationem subjecti, vel corrumpitur ad corruptionem subjecti, tunc cum eadem actio terminetur ad utrumque, ad subjectum per se, et accidens consecutive, non oportet quærere aliud generans vel corrumpens nisi generativum vel corruptivum subjecti. Idem enim est agens, quod utrumque simul et eadem operatione facit, sicut cum ignis ex aere ignem generat, alterando aerem, in fine alterationis aerem corrumpit per se, et consecutive calorem introductum, et universaliter omnia accidentia, quæ in aere subjective erant ea consecutionis necessitate ; quia accidens sine subjecto proprio remanere non potest, et in eodem instanti generat ignem per se, et calorem consecutive absque alia media alteratione

similem calori ante illud instans existenti. Simile autem est judicium de quantitate et figura et aliis dispositionibus et accidentibus similibus in genito et corrupto; omnia enim ista concomitative producuntur, et ideo non oportet quærere generans nisi quod subjectum generat. Et cum supradicta inspexeris, videbis, quod simile a suo simili concomitative et per accidens quandoque corrumpitur; et per oppositum a non simili concomitative, per accidens generari contingit ipsum accidens. Aristoteles ergo quoties dicit eadem remanere in genito et corrupto eadem specie, non numero ait; et hoc per accidens. Variatur enim unitas numeralis, non propter generationis vim, sed subjecti corruptionem. Facilior quoque transitus in habentibus symbolum, non ex identitate numerali symboli accidentis, sed ex non repugnantia illius in agendo vel patiendo provenit. Et ex hoc quod formæ substantiales, a quibus fluunt similes qualitates sunt similiores; ex effectibus enim natura causæ innotescit. Averrois autem (si salvari debet) eodem modo glossetur.

Ad rationem autem oppositæ opinionis dicitur. Et ad primam quidem, quod educens formam in ultimo instanti, est generans extra, non per aliquam actionem, quam in illo instanti eliciat, sed in termino actionis, nudam materiæ essentiam attingens. Unde, cum dicitur, agens extra non potest educere formam, nisi per qualitates medias introductas, verum est, dum agit : non autem, cum est in termino actionis. Sufficit enim et exigitur alterasse ad materiæ expoliationem et dispositionem.

Ad secundum dicitur, quod qualitates symbolæ, et similia, corrumpuntur per accidens ad corruptionem subjecti a corrumpente per se subjectum; nec frustra in eodem instanti est primum non esse earum, et primum esse similium; sed necessario necessitate materiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicitur, quod figura, cicatrix et hujusmodi, producuntur consecutive, et per accidens, a generante eorum subjectum, scilicet cadaver : nec est verum, quod sola illa accidentia generentur consecutive, quæ sequuntur formam; sed multa accidentia sequuntur compositum ex necessitate materiæ, quæ sunt, licet non incompossibilia : aliqualiter tamen opposita ipsi formæ, ut patet de se. Et ideo dico, quod figura et similia sequuntur cadaver ex necessitate materiæ, quia scilicet agens naturale non potest tam cito dispositiones per tot transmutationes radicatas corrumpere totaliter, et ideo similes dispositiones sequuntur : et quia non sunt facientes pro forma geniti, ideo ad corruptionem properatur.

Et, quia unaquæque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quæ consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quæ etiam individua ejusdem speciei differunt adinvicem. Accidentia vero, quæ consequuntur formam, sunt propriæ passiones vel generis vel speciei, unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei : sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animæ hominis.

Hic ponitur secunda divisio accidentium, quæ talis est, accidentium alia sunt accidentia individui, alia sunt accidentia generis vel speciei.

Duplex autem inter ista differentia ponitur. Prima est, quod accidentia individui consequuntur compositum ratione materiæ principaliter; accidentia vero speciei vel generis sequuntur compositum ratione formæ. Secunda est, quod accidentia individui sunt ea, penes quæ attenditur differentia inter particularia ejusdem speciei; accidentia vero speciei sive generis sunt communia necessario omnibus individuis illius speciei vel generis. Exemplum, masculinum et femininum sunt accidentia individualia : sequuntur enim materiam, et penes ipsa differunt Sortes et Berta. Risibile autem est accidens specificum; sequitur enim intellectivam apprehensionem, et omnibus hominibus necessario convenit. Assignatur quoque radix proximæ differentiæ, cum dicitur, quod materia est principium individuationis, forma autem est, per quam res in genere vel specie collocatur. Ex hoc enim, quod materia est causa esse individualis ut sic, sequitur quod sit etiam radix accidentium consequentium ipsum esse individuale; ac per hoc accidentia individui sunt quæ consequuntur materiam; ex eo quod forma est principium esse generici et specifici oportet quod etiam sit causa proprietatum et accidentium consequentium speciem vel genus : et sic accidentia speciei sive generis sequuntur formam. Secundæ vero differentiæ ratio est : quia cum tam in forma specifica quam generica conveniant omnia contenta sub eis, oportet etiam proprietates earum omnibus esse communes. Cum autem penes materiam differant individua, accidentia quoque materialia oportet esse ea, secundum quæ ipsa particularia inter se differunt, ut effectus proportionabiliter propriis respondeant causis.

Accidunt hic duo dubia circa litteram. Primum est qualiter sit verum, quod accidentia sequentia materiam sint ea penes quæ differunt individua in eadem specie : quandoquidem quantitas sequitur materiam, et tamen est communis omnibus individuis corporis et inferiorum.

Secundum dubium est, qualiter verificetur quod accidentia sequentia materiam non sint passiones generis vel speciei, cum masculinum et femininum sequantur materiam, et tamen passiones animalis, unde et animal in eorum diffinitione ponitur, sicut subjectum in diffinitione passionis, ut, X Metaph., text. comm. XV, habetur. Similiter quantitas videtur esse passio corporis de prædicamento substantiæ, et tamen sequitur materiam.

Ad evidentiam primi scito, verba illa, scilicet accidentia sequentia materiam sunt ea secundum quæ individua differunt, non esse intelligenda uniformiter, sed difformiter. Individua enim differunt penes accidentia materialia dupliciter, vel quia unum eorum habet unum, et reliquum aliud : vel quia utrumque habet idem, sed alio et alio modo. Verbi gratia, Sortes et Berta differunt penes masculinum et femininum, ex eo quod ille habet masculinitatem, illa femininitatem. Differunt quoque penes suas quantitates : non ex eo quod ille sit quantus et illa non, sed ex eo quod non eodem modo sunt quanti; nunquam enim inveniuntur duo quanta omnino similia : sitibus siquidem propriis differre necesse est. Quantitas ergo licet sit communis omnibus individuis, quia tamen non uniformiter eis convenit, est secundum quam individua inter se differunt secundo modo, et hoc sufficit.

Ad intelligentiam secundi notandum, quod passiones generum sunt duplices. Quædam convenientes eis ratione formæ genericæ, et quædam ratione materiæ. Illæ quæ sequuntur formam, vocatæ sunt hic passiones generum, et non illæ quæ sequuntur eorum materiam : propterea quia

natura generica ex sua forma est talis et non ex materia : animal enim est animal ex sua forma, et non ex sua materia. Unde cum in proposito, animalis passio ratione formæ sit sensibilitas, et ratione materiæ masculineitas vel feminineitas, diversis rationibus moti Aristoteles in Metaph. et S. Thomas hic, diversimode locuti sunt. Quia enim est passio animalis ratione materiæ, ideo vocata est ibi passio ; quia autem non ratione formæ, ideo hic non est dicta passio.

Similiter dicendum est de quantitate, quia sequitur corpus ratione materiæ : sequitur enim ipsum secundum id, quod est in potentia divisibile, quod non est nisi materia, ut indivisibilitas rerum immaterialium ostendit. Et nota quod hæc secunda divisio accidentium non differt a prima per membra dividentia; eadem enim sunt hujus et illius membra, sed secundum rationem, quia illa divisio accepta est penes primas earum radices, materiam scilicet et formam, ista autem penes subjecta, quibus appropriantur, scilicet genus, speciem et individuum.

Sciendum etiam est, quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper actu est calidus. Aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori : sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius : et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed complementum quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri, et hujusmodi.

Hic ponitur tertia divisio accidentium : quædam causantur ex principiis essentialibus subjecti secundum actum perfectum, quædam secundum aptitudinem tantum. Illa accidentia vocat causari secundum actum perfectum ex essentialibus principiis, quæ secundum suas actualitates ex intrinsecis principiis subjecti in ipso fluunt, ut calor in igne. Illa vero dicit causari secundum actum imperfectum, seu aptitudinem tantum, quæ non secundum suas actualitates, sed secundum quasdam inchoationes ex principiis essentialibus subjecti in ipso fluunt, ut moveri sursum in igne ex principiis ejus causatur secundum sui inchoationem, puta levitatem. Differunt autem, quia prima, et secundum suas aptitudines, et secundum se inseparabilia sunt a subjectis; secunda vero secundum se quidem sunt separabilia, secundum autem suas aptitudines non possunt separari. Ab igne enim neque aptitudo ad calorem neque calor ipse separari potest ipso remanente ; motus autem sursum non semper inest igni, sed aptitudo ad motum sursum, puta levitas, est inseparabilis ab ipso : et causa horum est, quia in illis ipsa actualitas accidentis ex solis principiis essentialibus fluit, in istis vero aptitudo tantum ex solis principiis essentialibus fluit : ipsa autem actualitas aliunde expectatur ex aliquo, scilicet extrinsece concurrente, vel agendo vel non prohibendo : ut patet in exemplo dato de motu sursum, qui non inest igni, nisi in aliquo concurrente extrinseco removente scilicet prohibens : et diaphaneitas non est actu in aere, nisi concurrente extrinseco illuminante : lumen enim est actus diaphani secundum actum, ut dicitur II de Anima, text. comm. LXIX.

Profundiorem autem hujus divisionis causam elicio ex prima secundæ, quæst. x, art. 1, ad secundum, quod scilicet ideo aliqua accidentia oriun-

tur ex principiis essentialibus inseparabiliter secundum actum completum, aliqua autem separabiliter secundum actum completum, et inseparabiliter secundum aptitudinem ; quia illa sequuntur rei actualitatem, ista vero potentialitatem. Quod sic intelligo, quia unumquodque agit secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia ; ex sufficiente rei actualitate procedit quod accidens in se complete producat, et per oppositum ex insufficiente actualitate, et consequenter potentialitate ex qua omnis sufficientia est, provenit quod res habet accidens in se secundum aptitudinem tantum, et quod ab illo expectet actualitatem, seu quod accidens separabile sit secundum actualitatem, quod idem est.

Amplius cum esse et bonum actualitatem sequantur, et non esse et malum potentiam, ex actualitate rei provenire necesse est esse accidens perfectum et inseparabile secundum actum et aptitudinem ; et per oppositum ex rei potentialitate procedere oportet incompletionem accidentis, separabilitatem ejus secundum actum ; est enim separabilitas ipsa quoddam non esse, cum nihil aliud sit, quam negatio necessariæ sequelæ sui esse completi ad esse subjecti. Intellige autem hic ut supra, scilicet quod ex actualitate subjecti aptitudo est, ex potentialitate autem separabilitas accidentis secundum suam actualitatem.

Advertendum vero est, quod S. Thomas passiones quæ dicunt aptitudinem non collocavit simpliciter inter accidentia ex essentialibus principiis fluentia, sed potius ipsarum passionum et aptitudinum actus quos secundum incompletum esse aptitudines vocavit. Fecit autem hoc : quia aptitudo de se non habet rationem alicujus per se producti seu producibilis ; nullum enim naturale producens intendit aptitudinem, sed aptum illius ; non est namque opus risibilitate, nisi ut rideatur, unde et risibilitas inchoatio quædam risus est : propterea igitur inter effectus essentialium principiorum aptitudo non est simpliciter posita, sed actus quia non ipsa, sed ejus actus est qui a principiis productivis intenditur : et quia aptitudo nihil aliud est quam inchoatio quædam, inchoatio autem est actus imperfectus, ideo accidentia secundum actum incompletum aptitudines vocantur.

Antequam terminemus tractatum de diversitate accidentium, quæritur an omne accidens habet aliquod subjectum proprium, aut aliqua accidentia sint ita communia, quod nulli propria.

Est autem ratio dubitandi : quia si omne accidens est proprium alicui, cum proprium conveniat omni, soli, et semper, nullum accidens erit separabile ab eo in quo est. Inesset enim soli et semper proprio subjecto.

Amplius, sequeretur, semper, corruptionem cujuscumque accidentis comitem fieri corruptioni substantiæ, sicut corrupto risibili corrumpitur homo. Patet consequentia, quia corrupto proprio, necesse est corrumpi illud cujus est proprium, aliter non conveniret ei semper ; hæc autem experimur esse falsa, ut patet in accidentibus communibus et actibus secundis.

Ex opposito autem, cum omne accidens sit diffinibile, et in diffinitione cadat subjectum, de quo accidens per se prædicatur, ut patet I Poster., et II Metaph., oportet quod omne accidens habeat proprium et per se subjectum, per se namque supponit de omni semper et necessario.

Ad hujus dubitationis evidentiam sciendum est, quod cum apud S. Thomam in quæstione de virtut., quæst. I, art. 3, subjectum habeat

triplicem habitudinem ad proprium accidens, scilicet sustentantis ad sustentatum, potentiæ ad actum, et principii ad principiatum : sicut calor ignis non habet esse, nisi sustentetur in igne, et est forma accidentalis ejus, et oritur ex ipso : secundum quod participat istas conditiones, potest dici accidentis subjectum, et secundum quod ab istis habitudinibus recedit, potest negari accidentis subjectum. Unde propter defectum primæ, quæ principalior est, dicitur in I Poster., quod nullum accidens est subjective in alio accidente; quia videlicet nullum accidens potest sustentare aliud, sed sola substantia, quæ est ens per se, aliis fulcimentum præbet essendi. Quia autem aliquod unum accidens potest comparari ad aliud, ut potentia ad actum, et quandoque ut proximum principium ad principiatum, et ideo conceditur etiam unum accidens esse subjectum alterius, quemadmodum superficies dicitur subjectum coloris, quia est in potentia respectu coloris, et dulcedo esse in calido et humido, quia causatur ex calido et humido.

Potest ergo quadruplicem intellectum habere dubitatio mota. Primo potest intelligi, ut quæratur, an omne accidens habeat proprium subjectum ut sustentativum; secundo, an habeat proprium subjectum ut potentiam; tertio an habeat proprium subjectum ut principium; quarto, an habeat proprium subjectum ut sustentativum, potentiæ, et principium simul.

Si quæstio sit secundum primum sensum, respondetur negative : quod scilicet omne accidens habet proprium subjectum in ratione sustentantis, ut probant rationes primo inductæ; multa enim sunt accidentia, quæ nullum proprium sustentans sibi vendicant, sed communiter multis insunt, ut eorum separatio ostendit; separantur namque a substantia sustentante ea naturaliter remanente, quod de propriis accidentibus dici non potest. Eadem quippe substantia absque sui mutatione contraria sustentat, ut dicitur in Prædicamentis.

Si autem juxta secundum sensum dubitetur, respondetur affirmative : quod scilicet omne accidens habet proprium sujectum in ratione propriæ potentiæ, eo quod quilibet actus respicit propriam potentiam : sicut enim actus respicit potentiam, sic talis actus talem potentiam, et actus specificus potentiam specifice; accidens autem omne actus quidem est : igitur omne accidens habet propriam potentiam, cujus est actus propter quod, III Phys., tex. comm. x, dicitur : Potentia ad infirmitatem est alia a potentia ad sanitatem, eo quod sanitas est aliud ab infirmitate, et XII Metaph., longo processu, probatur principia Prædicamentorum esse eadem proportionabiliter, quia cuilibet actui propria respondet potentia.

Si autem tertio sensu inquiratur, respondetur negative : quod scilicet non omne accidens habet aliquod subjectum proprium in ratione principii proprii, eo quod habere subjectum proprium in ratione principii includit fluxum illius accidentis a tali subjecto in genere causæ efficientis, eo modo, quo duorum effectuum ordinem inter sese habentium prius est causa effectiva ejus, quod necessario primi productionem sequitur, sive illud subjectum sit receptivum accidentis, ut quo, sive ut quod : patet quod non omne accidens fluit a suo receptivo effective, sed multa sunt respectu quorum receptivum pure passive se habet, ut patet cum species rei sensibilis recipitur in medio, sive in sensu.

Si autem quarto modo intelligatur quæstio, patet quid dicendum sit; negative enim respondere oportet.

Sed advertendum est quod hæc, quæ diximus, intelligi debent de accidentibus, scilicet seorsum acceptis actibus, et seorsum aptitudinibus : loquendo namque de accidentibus, ut S. Thomas in littera loquitur, scilicet non judicando actualitates accidentium seorsum ab aptitudinibus : dicerem quod omne accidens secundum suam radicalem aptitudinem habet aliquod subjectum proprium in ratione sustentantis potentiæ et principii, licet non secundum suam actualitatem eo quod aptitudo ad tale accidens non est nisi a tali gradu substantiali fluat mediate vel immediate, et consequenter nisi in tali gradu subjective sustentetur immediate vel mediate. Verbi gratia, lumen secundum suam actualitatem et substantiam, licet sit ab extrinseco, et sit accidens separabile, tamen secundum suam inchoationem seu radicalem aptitudinem, puta diaphaneitatem, est inseparabile, et fluit a certo gradu substantiali communi superioribus et inferioribus. Et similiter sedere licet sit accidens, per accidens tamen secundum suam aptitudinem est proprium : et non natum convenire nisi certo enti, puta animali tali, etc.; fluit enim aptitudo ad sedendum ex suis principiis. Similiter et videre licet sit accidens separabile, radicalis tamen aptitudo ad videndum separari a tali animali non potest.

Ex his patet quomodo ad utramque partem rationes adductæ verum concludunt diversimode. Nam loquendo de accidentibus secundum suas essentias et actualitates, conclusio rationum primo adductarum conceditur, accipiendo subjectum in ratione sustentantis et principii.

In ratione autem potentiæ falsa est conclusio, ut dictum est. Nec probatio contra hunc applicata sensum valet : eo quod cum dicitur, quod proprium convenit soli, omni et semper, intelligitur de ipso proprio non secundum suam actualitatem, sed secundum aptitudinem. Et similiter cum dicitur quod ad corruptionem proprii desinit subjectum, intelligitur, si corrumpitur secundum aptitudinem : non autem, secundum actum, universaliter loquendo. Vel dicatur quod inseparabilitas, et hujusmodi non convenit accidenti, ut respicit subjectum in ratione propriæ potentiæ, sed ut sustentativum et principium. Loquendo autem de accidentibus secundum suas aptitudines, patet quomodo rationes peccant. Dico enim quod nullum accidens est separabile secundum aptitudinem radicalem saltem, sed coævum subjecto necessario : et quod corrupto accidente secundum talem aptitudinem potest subjectum corrumpi. Ratio autem in oppositum adducta concludit, quod omne accidens habet subjectum, de quo per se prædicatur secundum se, vel secundum suam aptitudinem. Cum enim ejus sit actus, cujus est potentia (ut dicitur in Somno et vigilia) idem subjectum erit quod cadit in diffinitionem accidentis, secundum aptitudinem et secundum actum : sicut homo debet poni non solum in diffinitione risibilis, sed risus. Stant ergo ista duo simul, quod accidens secundum suam actualitatem non habeat proprium subjectum, cui universaliter soli et semper insit : et tamen habeat proprium subjectum per quod diffiniri debeat : quia ad hoc secundum sufficit, quod secundum suam aptitudinem per se de illo subjecto prædicetur. Ad primum vero sufficit accidens secundum se tantum non prædicari per se de subjecto.

Sciendum est autem, quod in accidentibus in alio modo sumuntur genus, differentia et species, quam in substantiis : quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se

unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quæ proprie in prædicamento substantiæ collocatur : ideo in substantiis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in genere esse dicuntur, sicut genera vel species, ut homo vel animal : non autem forma vel materia est in prædicamento hoc modo, nisi per reductionem : sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se : unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui : unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in Prædicamento : sicut species vel genera ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica.

In hac tertia parte capituli hujus determinatur, quomodo accidentia se habeant ad intentiones logicas : et primo, quomodo se habent ad esse in prædicamento : deinde unde sumantur in eis genus et differentia. Quoad primum ponit duas conclusisnes, scilicet : Accidentia in concreto non sunt proprie in prædicamento. Et accidentia in abstracto proprie sunt in prædicamento.

Ad quarum evidentiam sciendum est, quod accidentia habent unum modum essendi, scilicet esse in alio, non enim sunt nisi insint alicui. Habent autem duos modos intelligendi, eo quod intellectus est natus ea, quæ sunt adunata in re, dividere. Intelliguntur enim quandoque cointelligendo sibi subjectum, cui insunt, et intelliguntur per modum accidentis : eo quod accidentis esse est in alio esse. Quandoque vero intelliguntur solitarie, non cointelligendo, scilicet eis subjectum, cui secundum rem insunt : et tunc intelliguntur per modum substantiæ : eo quod esse per se, id est solitarie soli substantiæ convenit : accidentia enim semper comite egent. Cum autem modus significandi non fundetur super modo essendi, sed intelligendi, sicut habent duos modos significandi. Unde significantur quandoque consignificando subjectum, et tunc significantur per modum accidentis, et vocantur significata in concreto, ut album, nigrum, etc. Quandoque vero significantur ipsa sola, absque scilicet subjecti consignificatione : et tunc significantur per modum substantiæ, et vocantur significata in abstracto, ut albedo et nigredo. Abstractum enim et concretum in accidentibus, licet differant in modo significandi, id est penes consignificare subjectum, et non consignificare illud : conveniunt tamen in significatione ipsius formæ accidentalis. Album enim puram qualitatem significat (sicut in Prædicamentis dicitur) sicut et albedo : sed album significat albedinem in subjecto : albedo autem significat albedinem absque illo. Quia igitur accidentia in concreto totum conjunctum important puta sicut album albedinem in subjecto : conjunctum autem hoc non est unum per se, sed unum et ens per accidens : id autem quod in prædicamento reponitur, debet importare unum et ens per se, cum prædicamenta dividant ens per se, V Metaph., text. comm. XIV, ideo accidentia in concreto non proprie reponuntur in prædicamento. Et hæc est ratio, qua in littera, prima conclusio probatur ; quæ sic formari potest : Nullum nomen importans ens et unum per accidens, est proprie in prædicamento : concretum accidentale importat unum et ens per accidens : ergo nomen concretum accidentale non

ponitur in prædicamento proprie et per se. Ad declarationem minoris ponitur differentia inter concretum accidentale et substantiale in hoc, quod concretum substantiale importat compositum ex materia et forma, et tale est unum per se, et ideo reponitur in prædicamento, ut genus vel species; accidentale vero importat ex subjecto compositum et accidente, quod est unum per accidens; ex accidente enim et subjecto non fit nisi unum per accidens ut dicitur VII Metaph., et ideo non debet poni in prædicamento, nisi reductive, eo modo quo res impura ad suæ puritatem naturæ reducitur.

Et sic remanet secunda conclusio vera, quod accidentia, scilicet in abstracto, in prædicamento speciei et generis prædicationem suscipiunt, aliter omnino a prædicamentis accidentia sunt excludenda.

Cum autem audis abstractum solam formam importare, non ideo hoc dictum putes, quod abstractum subjectum formæ a se omnino excludat, hoc enim falsum est : sed ideo quia abstractum ex modo suo significandi, quo solo differt a concreto, non includit subjectum principaliter, sed secundario, et ex consequenti. Quod ex convenientia et differentia inter ea ex modo significandi persuaderi potest. Conveniunt enim in hoc, quod tam abstractum, quam concretum ex modo significandi importat duo, scilicet quod et quo, seu subjectum et formam. Idem enim importat definitio et definitum, licet alio modo. Definitio autem utriusque importat utrunque dictorum, ut exemplariter patet : simitatem enim dicimus curvitatem nasi, et simum nasum curvum. Quod autem hoc sit ex modo significandi, ex eo clarum est, quod tam abstractum, quam concretum puram formam significat, ut in prædicamentis testatur Aristoteles. Differunt autem abstractum et concretum ex varietate modi significandi in hoc, quod concretum importat ex modo significandi principaliter subjectum, et secundario formam. Abstractum vero principaliter importat formam et ex consequenti subjectum.

Advertendum namque est, quod contrario ordine se habent subjectum et forma, ad significationem nominis concreti, et ejus modum significandi. Importat enim concretum ratione significationis primo formam, et subjectum non nisi ex consequenti copula. Quoad modum vero significandi primo subjectum et ex consequenti formam importat. Cujus signum est, quod in diffinitione concreti exprimitur primo subjectum tanquam genus, quod prima pars est diffiniti, et forma secundo loco ponitur quasi differentia. Dicimus namque quod simum est nasus curvus. Abstractum vero et ex significatione et ex modo significandi primo formam importat, secundario autem ex eo consequenti subjectum. In cujus signum in ejus diffinitione forma ipsa primo exprimitur ut genus : subjectum autem secundario loco differentiæ : ut patet, cum dicitur, simitas est curvitas nasi. Oritur autem hæc differentia ex eo, quod concretum importat habitudinem inter subjectum et formam : prout incipit a subjecto, et terminatur ad formam. Abstractum vero importat habitudinem inter formam et subjectum prout incipit a forma, et terminatur ad subjectum, ut in exemplis datis apparet. Ex hoc enim quod habitudo importata per concretum, importatur ex modo significandi, ut incipiens a subjecto, sequitur quod primo importet subjectum, a quo incipit ; et similiter ex hoc quod habitudo importata per abstractum importatur ex modo significandi, ut incipiens a forma : consequens est ut primo importet formam a qua incipit. Causa enim hujus diversitatis est, quia

concreta ad composita significanda sunt inventa. Compositio autem a subjecto oritur. Abstracta vero inventa sunt ad significandas formas apud nos inventas simplices quidem, sed a quibus denominatio ad subjecta derivatur, unde et concreta compositum quid sonant, abstracta vero formas, ut cadentes tamen ad subjecta ; non igitur propterea dictum est quod abstractum solam formam importet, quia nullo modo copulat subjectum, sed quia ex modo significandi compositum non sonat, nec principaliter importat ipsum subjectum, quemadmodum concretum, sed extrinsece tantum terminum habitudinis formæ significatæ.

Adverte hic, quod de abstracto et concreto quomodo sunt in prædicamento, aliter Metaphysicus, et aliter Logicus judicabit. Cum enim apud Metaphysicum qui res secundum suas essentias considerat, et non secundum modos intelligendi vel significandi, abstractum et concretum non differant, eo quod eadem res abstracte et concrete sit significata ; dicet ipse sicut abstractum ita et concretum in genere esse : res enim per suam essentiam ingreditur vel egreditur genus metaphysicaliter sumptum, id est per rem generis, et non per modum significandi : unde non dicet Metaphysicus album ens per accidens, sed hoc album ut patet V Metaph., text. comm. XV et XIV et VII ejusdem text. comm. XVI. Logicus autem, qui non res secundum suas naturas, sed secundum intentiones adjunctas primis intellectis ac significatis, considerat, dicet abstractum esse in genere, concretum vero non : quia res nomine abstracto, significata potest denominari species, ut albedo, et genus, ut color : concretum vero non, propter alietatem modi significandi, ut dictum est.

Causa autem quare alietas modi significandi hanc veritatem Logico præbeat, est quia modus significandi prætendit secundas intentiones, et fundat quodammodo ipsas : licet enim tam modus significandi, quam secunda intentio conveniant in hoc quod sequantur rem, non secundum se, sed ut intellectam : prius tamen rem, ut intellectam sequitur modus significandi, quam secunda intentio, eo quod modus significandi nihil aliud est, quam signum modi intelligendi, sicut vox significans est signum rei intellectæ, unde sicut vox significativa prius sequitur rem intellectam, quam secunda intentio ; ita ejus modus significandi modum intelligendi, ut totus ordo pertinentium ad nomina primæ intentionis præcedat ordinem eorum quæ pertinent ad nomina secundæ intentionis. Quia igitur secundæ intentiones res ut intellectas et significatas denominant, et non absolute ; ideo stat eamdem rem diversimode intellectam et significatam denominari speciem, et non speciem : et consequenter esse directe in prædicamento et non esse directe in eo ; sicut eadem natura humana significata nomine hominis, species est : significata vero nomine humanitatis species non est : sed speciei principium. Unde in proposito apud Logicum res illa, quæ Albedinis nomine intelligitur, diversimode significata, in prædicamento esse affirmatur et negatur. Si enim in abstracto significetur, cum sic speciei denominationem habeat, in prædicamento reponitur : si autem in concreto significetur, cum sic speciei vel generis denominationem non habeat, quia rem extraneam ex modo significandi includit, in prædicamento directe esse negatur. Et quia intentio S. Thomæ est declarare quomodo accidentia se habeant ad intentiones logicas, et non ad cujus generis rem pertineant, ideo concretum accidentale a prædicamentis separavit.

Cum his omnibus advertas, quod aliquid facit rem reponi in prædica-

mento dupliciter. Uno modo ut ratio reponendi ipsum in prædicamento : alio modo ut conditio sine qua non. Ratio reponendi rem in genere sive specie tam apud Logicum quam apud Metaphysicum est essentia illius rei. Res enim per suam essentiam ad genus et speciem definitur : conditio autem, sine qua non, est modus ipse significandi. Et in prædicamento quidem substantiæ conditio sine qua res non suscipit generis vel speciei, etc. denominationem, est modus significandi in concreto. In prædicamentis autem accidentium conditio sine qua non est modus significandi in abstracto : propterea cum dictum est, concretum accidentale non directe reponi in prædicamento apud Logicum, intellige hoc propter defectum conditionis sine qua non, et non propter defectum rationis reponendi. Et similiter cum dicitur, quod humanitas et universaliter abstractum substantiale non est in genere substantiæ, intellige propter defectum conditionis sine qua non, et non rationis reponendi.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma : ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis : sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio substantiæ, et sic de aliis secundum philosophum in XI Metaph.

Hic declaratur unde in accidentibus sumantur genus et differentia propositionibus tribus. Prima est : Genus et differentia non sumuntur in eis ex materia et forma.

Secunda est : Primum genus sumitur ex proprio modo essendi, quo prædicamentum ipsum pars entis constituitur. Tertia est : Differentiæ sumuntur in accidentibus ex diversitate propriorum principiorum. Prima patet sic : Incompositum ex materia et forma non potest habere genus sumptum a materia, et differentiam a forma ; sed accidentia sunt incomposita ex materia et forma : igitur non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut fit in substantiis compositis : quod qualiter intelligendum sit, supra dictum est. Secunda patet sic : Primum genus oportet explicare essentiam secundum propriam potentiam, quæ est in ea : sicut ultima differentia debet explicare essentiam secundum ultimum actum : sed essentia accidentis secundum modum illum, quo pars entis constituitur habet propriam potentiam : ergo ex illo modo sumendum est genus primum.

Intelligendum est hic primo ens dividi per quosdam modos in prædicamenta : sicut quodammodo genus in species per differentias : ita quod sicut species per id, quo generis partes efficiuntur in esse specifico, constituuntur : ita prædicamenta per id, quo partes entis fiunt, in esse generalissimo constituuntur : et ideo modi proprii quibus ens ad quodlibet prædicamentum descendit, sunt illi, penes quos prima genera constituta sunt. Sunt autem isti modi per substantivum, mensurativum, dispositivum, relativum, activum, etc., ut dicitur V Metaph., text. comm. XIV.

Notandum est secundo, quod cum genus sumatur a re secundum id quo habet rationem determinabilis, primum genus sumendum est a re

secundum id, quo primo habet rationem determinabilis : primo autem habet rationem determinabilis res secundum primum sui gradum concepta. Primus autem gradus rei is est, quem res ex modo illo sortitur, quo proprium sibi locum inter partes entis vendicat : et ideo primum genus sumptum ab illo modo entis importat rem, ut primo determinabilem : et propterea ista se consequuntur, sumi a re secundum propriam potentiam ejus, id est secundum id, quo primo habet rationem determinabilis, et sumi a re secundum modum illum, quo entis pars sit. Et sic patet assumpta ratio.

Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur, et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiæ, si in abstracto diffiniantur, secundum quod sunt propria in genere, sicut dicitur, quod simitas est nasi curvitas : sed e converso esset si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur : sic enim subjectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus, quod simum est nasus curvus : similiter etiam est si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas, et ideo secundum hæc dividit philosophus relationem in V Metaph.

Hic ponitur tertia propositio, scilicet quod differentiæ sumuntur in accidentibus ex diversitate propriorum principiorum : et declaratur a posteriori. Signum enim, quod differentiæ sumantur ex diversitate propriorum principiorum, est, quod in diffinitione accidentium in abstracto, quæ proprie habent genus et differentias, subjectum ponitur loco differentiæ ; hoc enim non esset, nisi accidentia different penes sua propria principia : propterea enim propriæ passiones differunt inter se, quia principia subjecti, ex quibus causantur, inter se differunt.

Et quia posset aliquis signum hoc inficiari, dicens quod subjectum proprium quandoque ponitur in diffinitione proprii accidentis loco generis et non differentiæ : ideo ad hanc objectionem excludendam subditur : licet e converso esset, etc., et vult dicere quod licet ita sit, quod quandoque ponatur subjectum in diffinitione proprii accidentis loco generis et non differentiæ : quia tamen hoc non fit, nisi cum accidens in concreto diffinitur, quod ut sic non est in genere : ideo hoc non obstat nostræ sententiæ : quia accidentis differentiam, secundum quod in prædicamento est unde sumenda sit, declaravimus. Causa enim, quare in diffinitione accidentis in concreto subjectum ponitur loco generis, non est ipsa natura accidentis : ita quod subjectum ejus essentia pro genere sibi vendicet, sed est modus ejus significandi : quia enim concretum ex modo significandi importat totum conjunctum, scilicet accidens et subjectum : ideo per modum rerum diffinitur compositarum in quibus genus sumitur a materia, et differentia a forma : et propterea subjectum, cum se habeat ut materia, loco generis ponitur : et natura accidentis, cum se habeat ut forma, loco differentiæ ponitur : et dicitur, simum est nasus curvus, non sic autem est cum diffinitur accidens in

abstracto : tunc enim ponitur ut genus in quod essentia ipsius accidentis determinat sibi ut genus : et ponitur loco differentiæ id, a quo accidens secundum naturam suam specificam differentiam trahit, scilicet subjectum proprium : et dicitur, simitas est curvitas nasi. Manifestum quoque fit hoc, scilicet quod differentiæ accidentium sumuntur ex diversitate principiorum propriorum, non solum, quando accidens immediate causatur a substantia, sed etiam quando unum accidens est alterius principium proprium : tunc enim differentias sortiuntur accidentia causata penes diversitatem accidentium causantium, ut patet de relationibus, quarum differentia attenditur penes sua fundamenta seu causas, puta actionem, passionem et quantitatem, ut patet ex divisione relativorum facta ab Aristotele, V Metaph., text. comm. xx. Et per hoc excluditur objectio alia, quæ posset fieri de secunda et tertia passione ejusdem subjecti. Posset enim aliquis objicere, quomodo alia est differentia secundæ passionis a differentia primæ, si ex principiis ex quibus fluit passio, differentia sumitur, quandoquidem eadem sunt principia, a quibus fluunt prima et secunda. Exclusa enim est hæc objectio per hoc quod dictum est, quod quando unum accidens est principium alterius, differentia posterioris accidentis non ex diversitate remotorum principiorum, sed propriorum attenditur : et ideo cum prima passio sit principium secundæ, non sunt eadem propria et immediata principia primæ et secundæ.

Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiæ coloris, quæ causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversæ species coloris causantur. Sic ergo patet, quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et quomodo intentiones logicæ universales in eis inveniuntur, excepto primo principio, quod est infinitæ simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem, in quo sit finis et consummatio hujus sermonis.

Quia posset tertio aliquis dubitare de hoc quod dictum est, scilicet quod differentiæ accidentium sumuntur ex eorum propriis principiis, ex hoc quod quandoque sumimus eorum differentias ab effectibus, sicut albedinis et nigredinis differentias dicimus congregare et disgregare visum : ideo ad hanc dubitationem tollendam dixit, quod hoc contingit non ex natura ipsorum accidentium, sed ex nobis, quibus propria principia accidentium occulta cum sint, opus est ex effectibus notioribus differentias sumere, quæ differentias veras quodammodo nobis insinuant : sicut in exemplo proposito liquet, albedo enim et nigredo differunt a priori ex abundantia et paucitate lucis : lux enim in opaco corpore existens aliqualiter obumbrata, albedinem constituit ; valde autem offuscata nigredinem : a posteriori autem differunt congregatione et disgregatione visus ; ex hoc enim contingit disgregare, quia ibi est satis de luce, et non e converso. Et quia abundantia et paucitas lucis non ita nobis manifestæ sunt, sicut congregare et disgregare, ideo loco propriarum differentiarum, congregativum et disgregativum ponimus,

dicentes : Albedo est color disgregativus visus, nigredo vero congregativus.

Hic advertas, quod non dixit subjectum esse differentiam accidentis, sed poni loco differentiæ : habent enim proprium genus, et propriam differentiam sui generis, quæ tamen absque subjecto non possunt explicari complete : et ideo omnino oportet subjectum in diffinitione accidentis cadere, ut dictum est. Ultimo epilogus fit eorum, quæ dicta sunt : in quorum explicatione meam opinionem ita prolatam esse volo, ut ubi veritati consentanea inventa non fuerit, et ingenio, et ætati venia detur : adolescentiam enim adhuc ago. Ubi autem veritatis tramitem secuta videbitur, gratiarum debitæ actiones divo Thomæ habeantur, a quo quidquid veri est, didici.

FINIS

Bene habet. Si quod mendum typographicum in hæc irrepserit volumina, id eruditi, benevolentisque lectoris acumen deprehendet facile, atque emendabit perofficiose.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC QUARTO TOMO CONTINENTUR

DE VERITATE

QUÆSTIO XXI

QUÆSTIO XXII

QUÆSTIO XXIII

QUÆSTIO XXIV

QUÆSTIO XXV

QUÆSTIO XXVI

QUÆSTIO XXVII

QUÆSTIO XXVIII

QUÆSTIO XXIX

INDEX CAPITUM

QUÆ

IN OPUSCULO *De Ente et Essentia* CONTINENTUR

INDICIS RERUM QUARTI ET ULTIMI TOMI FINIS

Barri-Ducis. — Typis Societatis a Sancto-Paulo nuncupatæ. L. Philipona et Sii — 77

